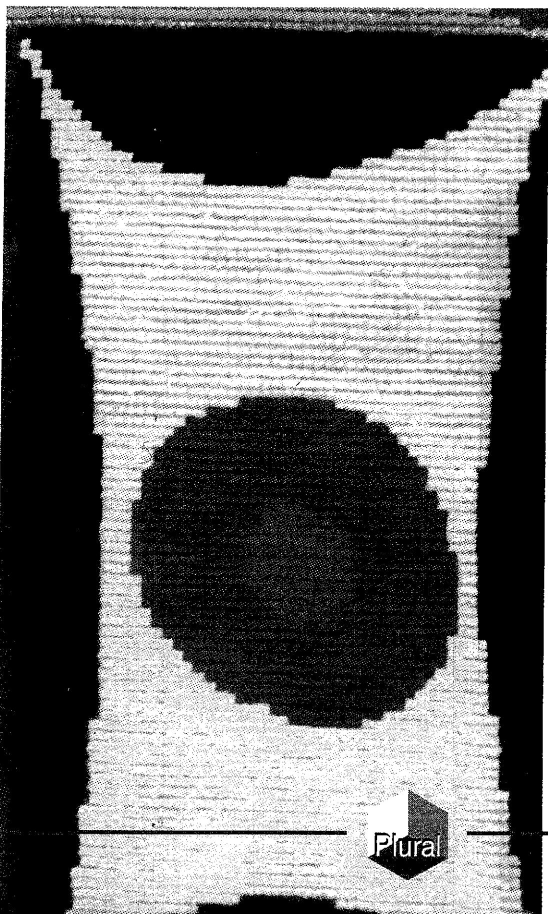
POLIROM

# Plotin sau simplitatea privirii



Plural

Pierre Hadot (n. 1922) este, din 1991, profesor onorific la Collège de France. Studiile sale s-au orientat inițial înspre raporturile dintre elenism și creștinism, apoi către mistica neoplatonică și filozofia epocii elenistice.

Dintre lucrările sale, amintim:

*Exercices spirituels et philosophie antique* (1981, 1983); *La citadelle intérieure. Introduction aux Pensées de Marc Aurèle* (1992), *Qu' est-ce que la philosophie antique?* (1995; în traducere românească: *Ce este filosofia antică?*, Polirom, Iași, 1997).



Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale:
HADOT, PIERRE
Plotin sau simplitatea privirii/Pierre Hadot;
trad. de Laurențiu Zoicaș – Iași: Polirom, 1998
240 p. 18 cm – (Plural)
ISBN: 973-683-100-0
I. Plotin
I. Zoicaș, Laurențiu (trad.)

CIP: 14(38) Plotin
929 Plotin

Printed in ROMANIA

Pierre Hadot

# PLOTIN SAU SIMPLITATEA PRIVIRII

Traducere de Laurenţiu Zoicaş

Prefaţă de Cristian Bădiliţă

*În memoria prietenului meu*
*G.H. de Radkowski*
*care mi-a cerut să scriu această carte.*

# *SIMPLITATEA PRIVIRII* SAU DESPRE DIMENSIUNEA MISTICĂ A FILOZOFIEI

*Le regard de Plotin, devant lequel tout est ouvert, est un regard qui vient de l'au-delà.*
Pierre Hadot

## Plotinul lui Pierre Hadot

Prima întîlnire semnificativă a lui Pierre Hadot cu *Enneadele* a avut loc la începutul anilor '40, prin intercesiunea profesorului şi îndrumătorului său spiritual de atunci, Paul Henry[1]. Spun «întîlnire semnificativă», întrucît ea a angajat deplin toate «părţile»: tînărul Hadot credea, cu fervoarea nestrunită a celor 24 de ani ai săi, într-o concretă «pipăire» a Absolutului; Plotin îi confirma, prin atîtea pagini din *Enneade* – la care se adaugă propriile experienţe trăite – posibilitatea extazelor; Henry redescoperea, în zvîcnirile netemperate ale tînărului discipol, efervescenţa unui suflet cu

1. Paul Henry s-a ocupat în mod special de Plotin, realizînd, împreună cu Schwyzer, cea mai importantă ediţie a *Enneadelor*. De asemenea, trebuie menţionată cartea sa, *Plotin et l'Occident*, Louvain, 1934, cu un complement despre viziunea de la Ostia a lui Augustin (analizată în relaţie cu neoplatonismul).

adevărat iubitor de înțelepciune. Aventura s-a prelungit vreme de douăzeci de ani, împlinindu-se, dacă se poate spune așa, printr-o... neîmplinire, adică împlinindu-se «doar» sub forma unei cărți: *Plotin ou la simplicité du regard*, apărută în 1963, în cadrul unei colecții intitulate «La recherche de l'absolu». Avatarurile acestei cărți (a cărei ultimă ediție, din 1997, este acum tradusă în românește) sînt amintite de autorul însuși în primele pagini din Postfață. Nu voi stărui deci asupra lor, ci mă grăbesc să ajung la sensul – surprins retrospectiv, după aproape patruzeci de ani – al acestei experiențe.

Confesîndu-se lui Bogdan Mihai Mandache, într-un interviu publicat în 1996, Pierre Hadot spune despre «momentul Plotin»: «În anii 1942-1946, mă interesam de metafizică și de mistică, sub toate formele ei: creștină, musulmană, hinduistă și neoplatonică. Acest interes pentru mistică m-a îndreptat către Plotin. [...] Așadar <pe atunci> credeam în mod naiv că aș putea retrăi experiența mistică plotiniană; mi-am dat seama însă că nu era decît o iluzie. Concluzia cărții mele, *Plotin ou la simplicité du regard,* lăsa deja să se înțeleagă că ideea unui spiritual pur este greu de stăpînit.» Desigur, ideea unui «spiritual pur» nu numai că este greu, ci este pur și simplu imposibil de stăpînit[2]. Procesul demistificării «spiritualului pur» s-a realizat (cu excesele bine știute) de către școlile «umaniste» apărute în secolul al XX-lea: în primul rînd, marxismul și psihanaliza. Extrema dreaptă «ultraspiritualistă» n-a putut naște decît o extremă stîngă

2. A se vedea Bogdan Mihai Mandache, *Filosofia – aventura unui discurs*, Iași, 1996, pp. 75-82.

«ultramaterialistă». Acum, Plotinul lui Hadot a revenit în buna și sănătoasa lui tradiție platoniciană, de unde numai patima juvenilității l-a putut smulge la un moment dat, încercînd o transplantare nefirească în climatul hibrid existențialisto-marxist de după cel de-al doilea război mondial. Și aceasta ar fi prima idee pe care doresc să o subliniez! Faptul că *Simplitatea privirii* a fost rescrisă de trei ori nu ține de o aberantă manie calofilă, ci reprezintă semnul unui dialog viu, dinamic între două suflete și două minți congenere. Hadot a realizat – ca să mă folosesc de o metaforă amplu utilizată în *Enneade* – prima sculptură a sufletului plotinian în 1963. Dar a revenit asupra ei cu răbdare și migală mereu și mereu, căci fiecare lectură a operei filozofului[3] rectifica o trăsătură, adăuga alta, revela o cută neobservată mai înainte sau dimpotrivă, acoperea alta inventată pur și simplu de către interpret. Nuanțele pot schimba uneori

3. Într-un text straniu și superb în același timp, publicat în *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1956, nr. 146, Șestov se revoltă împotriva ideii însăși de a citi scrierile lui Plotin. Plotin, zice Șestov, nu-și recitea textele. De aici tensiunea, caracterul mereu provocator (în sens bun) al *Enneadelor*. «A-l citi pe Plotin înseamnă a-l ucide. A nu-l studia însă înseamnă a renunța la el. Cum să ieșim din această situație absurdă? Nu există decît un singur mijloc, acela ales de Plotin însuși. Deși noi avem ochi buni (Plotin nu vedea bine, n.n. C.B.), trebuie să-i citim, dar nu *să-i și recitim scrierile*. Altfel spus, nu trebuie să căutăm în acestea o anume unitate a gîndirii. [...] Plotin era un mare filozof. Drept urmare, gîndirea sa și-a păstrat de-a lungul veacurilor *energia* și a continuat să supună mințile puterii sale. Această energie, această putere, această forță constrîngătoare sînt pentru noi semnul esențial al unei gîndiri adevărate» (p. 186).

esențial fizionomia unui chip și Pierre Hadot o știe foarte bine. Dar nu numai atît. Hadot nu rămîne la simplul joc estetic al nuanțelor. Pentru el, întîlnirea cu Plotin este ca întîlnirea iubitului cu iubitorul său. Scrutînd îndelung și fără ostoire sufletul filozofului-mistic (căci, așa cum cititorii vor vedea, nu despre *cărțile* lui Plotin ne vorbește *Simplitatea privirii*, ci despre însuși *sufletul* încarnat al filozofiei), ei bine, acest suflet începe și el, la rîndul lui, să te scruteze. Plotin îți întoarce privirea. El este unul dintre acei filozofi care, dindărătul cuvintelor cărții, se îndură și-ți întorc privirea lor *omenească* – luminoasă, caldă și simplă. O privire care te sculptează fără să știi, fără să-ți dai seama. Așa cum sculptează lumina însuși trupul luminii. Sculptînd sufletul lui Plotin în cuvinte, Pierre Hadot își lasă sculptat propriul suflet în lumină. Dar exercițiul său spiritual implică o comunicare cu efect public. Noi înșine simțim efectul dălții diafane la capătul fiecărei pagini din această carte-privire.

*Simplitatea privirii* nu epuizează dialogul lui Hadot cu Plotin. Ea are însă consistența unui țipăt de lebădă încremenit la jumătate. Această tensiune splendidă nu se va mai întîlni nicăieri în opera hadotiană, plină totuși de «giuvaeruri». *Enneadele* vor fi prin anii '70 înlocuite de *Gîndurile către sine însuși* ale lui Marcus Aurelius. Atunci s-a produs convertirea profesorului de filozofie Hadot (un profesor însă cu apetență mistică) la stoicism, adică la un mod de viață caracterizat prin asumarea sinelui și a realității înconjurătoare la dimensiunile normalității. Plotin a fost trădat, dar nu părăsit. Căci filozofia, întrucît există și întrucît are un sens, nu poate avea decît un sens și o finalitate mistică. Marcus Aurelius îl acompaniază pe Plotin, nu-l

poate înlocui, desființa. Ar fi și absurd, tradiția filozofică autentică fiind *una*, în ciuda inepțiilor scornite de către *nontradiția* modernistă și post-modernistă. Doar că *unio mystica* vizată de Plotin nu poate dura în timpul acestei vieți mai mult de cîteva clipe sau minute și ea trebuie dublată de un mod de viață specific iubitorilor de înțelepciune, prin care aceștia nu fac altceva decît să-și pregătească următorul extaz, următoarea vizită a harului.

Din 1988 Hadot a revenit cu totul la Plotin, propunîndu-și o retraducere integrală a *Enneadelor*, după ediția Henry-Schwyzer, în ordine cronologică, iar nu sistematică, așa cum ni le-a transmis ediția întocmită de Porphyrios. Pînă acum au apărut trei tratate: *38* (VI, 7), *Despre cum a fost produsă multiplicitatea Ideilor și despre Bine* (1988); *50* (III, 5 ), *Despre eros* (1990); *9* (VI, 9), *Despre Bine sau despre Unu* (1994). Prin ce se recomandă și prin ce se justifică noua traducere integrală, a doua în cultura franceză, după aceea realizată în perioada interbelică de Émile Bréhier? «Noua traducere franceză a lui Plotin – scrie Pierre Hadot în Cuvîntul înainte al celor trei volume apărute deja – a fost făcută necesară de progresele pe care cercetarea plotiniană le-a înregistrat în ultimii cincizeci de ani. Ea își propune să ofere, în măsura posibilului, un Plotin accesibil cititorului modern, nu numai grație unei *traduceri* care va încerca, prin toate mijloacele utilizabile, să facă inteligibil textul unui autor ce-și exprimă, prea adesea, gîndul cu o concizie disperantă, ci și cu ajutorul unui *comentariu* menit să urmeze pas cu pas textul, explicînd suita ideilor, meandrele gîndirii detectabile în tratatul plotinian. [...] *Introducerea* va căuta să ofere o vedere generală și sintetică asupra operei. *Notele critice*, de obicei scurte, vor justifica alegerea unei anumite

variante sau a alteia și vor indica sursele textului lui Plotin. Un scurt lexic va aduna, pentru fiecare tratat în parte, cuvintele tehnice principale, însoțite de traducere. [...] Această traducere are particularitatea că prezintă tratatele lui Plotin în ordinea lor *cronologică*, ordine pe care o cunoaștem grație capitolelor 4-6 ale *Vieții lui Plotin* scrise de către discipolul său, Porphyrios. Astfel va putea fi restaurată unitatea unor tratate pe care Porphyrios le-a împărțit cu de-a sila, din nevoia unei ordini sistematice pe care a dorit să o introducă în opera maestrului său, dispunîndu-i în chip artificial scrierile după schema a șase *Enneade*»[4].

Acest ocoliș prin zona mai puțin spectaculoasă a activității de traducător a lui Pierre Hadot nu e întru totul gratuit. Dimpotrivă. Deși filozoful francez nu s-a desprins niciodată de scrierile plotiniene, deși a recitit mereu și mereu *Enneadele*, chiar și după marea «deziluzie» trăită în preajma vîrstei de 40 de ani, și deși a continuat să scrie despre maestrul său daimonic cu fervoare tot mai școlită[5], abia exercițiul traducerii l-a plonjat definitiv și irevocabil în miezul enigmei. «Căci – notează el în

---

4. Plotin, *Traité 50*, Paris, 1990, p. 10.
5. Amintesc cîteva din studiile consacrate lui Plotin: «Le mythe de Narcisse et son interprétation par Plotin», în *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, vol. 13, 1976, pp. 81-108; «Les niveaux de conscience dans les états mystiques selon Plotin», în *Journal de psychologie*, 1980, pp. 243-266; «Images mythiques et thèmes mystiques dans un passage de Plotin (V, 8, 10-13)», în *Néoplatonisme. Mélanges offerts à Jean Trouillard*, nr. 19-22, ENS, 1981; «Ouranos, Kronos and Zeus in Plotinus' Treatise against the Gnostics», în *Neoplatonism and Early Christian Thought. Essays in honour of A.H. Armstrong*, Londra, 1981; «L'union de l'âme avec

prefața ediției din 1988 a *Simplității privirii* – nici un autor nu poate fi înțeles bine decît la capătul îndelungatului dialog pe care-l constituie traducerea și comentariul operei sale». Prin urmare Plotin a fost «împresurat» prin cel puțin trei mijloace: traducere (arta filologică), comentariu (artă filozofico-filologică) și sondare psihologică. Această înverșunare bună garantează valoarea cărții de care voi vorbi mai adîncit în continuare. S-a scris mult și s-a scris strălucit despre Plotin în ultimul sfert de veac (voi aminti cîteva titluri, legate oarecum de atmosfera în care se înscrie demersul lui Hadot). Dar cartea de față este unică și va rămîne unică, întrucît ea nu-și propune să lămurească «sistemul» filozofic plotinian și nici să înțeleagă mai bine gîndul unui om iubitor de înțelepciune din veacul al III-lea, ci, mult mai «simplu» – dar cu cît mai temerar! –, ea se vrea o descindere în epicentrul fascinant și fierbinte al unui suflet, prin utilizarea cîtorva texte alese cu grijă, puse cap la cap și «legate» într-o frînghie transparentă de «psihospeolog». Pierre Hadot ne învață, prin frumusețea atît de firească a acestei cărți, un lucru singular: sufletul filozofului este adevăratul *enchiridion* al filozofiei. Dacă nu ajungem să *contemplăm* față către față sufletele marilor filozofi ai lumii nu vom pricepe niciodată o pagină de filozofie. Căci esența filozofiei nu stă numai în priceperea sau înțelegerea «obiectivă» a realității; esența ei stă în

---

l'intellect divin dans l'expérience mystique plotinienne», în *Proclus et son influence. Actes du Colloque de Neuchâtel*, Zürich, 1987, pp. 3-27. Rezultatele acestor studii centrate pe anumite chestiuni punctuale au fost utilizate în edițiile succesive ale lucrării de sinteză *Plotin sau simplitatea privirii*.

«simpla» contemplație a Unului, adică tocmai în *simplitatea mistică a privirii* de care vorbește fără nici un fel de emfază Hadot. *Ești* numai atunci cînd devii privire gratuită, adică *harică*. Lucrarea filozofică se desfășoară împotriva cuvintelor și a sensurilor, împotriva ideilor, a conceptelor și «teoriilor» parazite. Acestea, adunîndu-se mormane deasupra harului, nu fac decît să-i ascundă simplitatea și să-i împiedice tainica rodire.

## Țelul filozofiei platoniciene și plotiniene: *unio mystica*

În cele cîteva pagini care urmează îmi propun să recompun, plecînd de la cartea lui Hadot, măcar o umbră din chipul filozofiei, așa cum se practica ea cu douăzeci de secole în urmă. Prin ce se justifică încercarea mea? Am dreptul să întreprind o asemenea incursiune sau, altfel, cît de valabilă poate fi o asemenea incursiune din perspectivă critico-istoricistă (singura perspectivă admisă astăzi de către lumea științifică occidentală)!? Cu scuzele de rigoare, voi pune (fenomenologic) metoda cu pricina între paranteze și voi aborda opera lui Plotin *dinlăuntrul tradiției filozofice care-i este proprie, și anume, tradiția platoniciană*. Dau enunțul de mai sus ca pe o axiomă de lucru, o axiomă de bun simț, dar pe care secolul al XX-lea a aruncat-o la coșul cu vechituri. Nu există cultură în afara unei tradiții, pentru că nu există valori sau valoare altfel decît în cadrul unei tradiții. Occidentul trăiește de două sute de ani într-un paradox penibil: abrogînd o tradiție ce părea cancerigenă a ajuns să inventeze alta, consfințită de prefixul *anti*. Dar să nu ne

lăsăm înșelați: această antitradiție nu este decît o altă formă de tradiție, numai că dimensiunea religioasă a valorilor culturale a lăsat locul dimensiunii laico-politice. Cel mai simplu exemplu: tripleta «libertate, egalitate, fraternitate». Toate valorile acestei triplete au o origine pur creștină, dar după 1789 sensul lor autentic-religios a fost radical deturnat. Totuși, pe ele s-a reîntemeiat o tradiție, o tradiție la care cetățenii democrațiilor contemporane se raportează în modul cel mai firesc cu putință.

Recompunerea măcar a umbrei chipului filozofiei antice – dezideratul amintit mai devreme! – se justifică așadar prin postularea unei tradiții filozofice multiple (sau deschise) la nivel dogmatic, unice la nivel pragmatic. Să mă explic! Școlile filozofice din Antichitate au, fiecare în parte, un set de învățături, de norme și principii cu caracter teoretic. Acest set de învățături diferă de la o școală la alta (stoicismul disprețuiește plăcerea, de pildă, în vreme ce epicurismul o valorizează pozitiv). Dar școlile respective, deși divergente la nivelul dogmei, se întîlnesc la nivelul experienței, al practicii soteriologice. Oricît de diferit ar fi «sistemul» filozofiei stoice de cel al filozofiei epicureice, stoicul și epicureicul se vor recunoaște unul pe celălalt în intenția lor filozofică, anume, eliberarea de pasiuni și atingerea stării de beatitudine, de fericire (*eudaimonia*). Recunoașterea respectivă este posibilă datorită faptului că, în ultimă instanță, *intenția* filozofică este o intenție de tip mistic[6].

---

6. Folosesc termenul de «intenție» cu sensul pe care i-l oferă J. M. Velasco în a sa *Introducere în fenomenologia religiei* (Polirom, 1997). După cum faptul religios nu se poate interpreta decît prin prisma intenției religioase,

Cu ultima frază lansez subiectul eseului de față: raportul dintre mistică și filozofie în *Enneadele* lui Plotin (așa cum îl analizează Hadot) și integrarea acestui raport în tradiția filozofică platoniciană. Revin la ideea de tradiție, căci ea mi se pare esențială. Plotin nu se poate citi în afara acestei tradiții, din care nu numai că face parte, dar pe care o revigorează ca nimeni altul pînă la dînsul. A-i decupa opera din contextul tradițional congener înseamnă a rupe efectiv această operă de sursa ei vitală și a o mumifica. Așa cum comentariile lui Origen fac corp comun cu Biblia, tot așa *Enneadele* fac corp comun cu dialogurile platoniciene. Dar comparația merge mai adînc. Așa cum, pentru Origen, singurul criteriul hermeneutic valabil (întrucît mîntuitor) era cel cristologic, tot așa și pentru Plotin, singurul criteriu hermeneutic valabil este cel platonician[7] (transmis prin orthopraxia discipolilor lui Platon). Pînă în secolul al XIX-lea, Plotin așa era citit și interpretat. Metoda critico-istoricistă, de sorginte protestantă, i-a venit însă și lui de hac, izolîndu-l nefiresc de propria rădăcină, de propria matrice spirituală.

---

tot așa un fapt filozofic nu se poate interpreta (căci nu are sens) decît prin prisma intenției filozofice. În ce privește dimensiunea religioasă a filozofiei, îmi îngădui să trimit cititorul la studiul meu introductiv la *Miturile lui Platon*, Humanitas, 1996. A se vedea și paginile de mai jos, unde expun pe larg teoria lui Karl Albert despre conceptul de «filozofie» în dialogurile platoniciene.

7. Avem de a face așadar, ca și în creștinism mai tîrziu, cu două dimensiuni ale tradiției: una scripturală (dialogurile platoniciene) și alta orală (modul de viață specific școlii platoniciene). Platon este criteriul hermeneutic și pentru interpretarea poemelor homerice, care nu aveau sens decît în cheie platoniciană.

Rezumînd, o lectură fidelă a *Enneadelor* se realizează avînd în vedere simultan două planuri: unul istorico-filozofic (înlăuntrul tradiției platoniciene) și altul existențial (prin asumarea acestei tradiții aici și acum). Pierre Hadot le-a surprins pe amîndouă, apăsînd însă mai mult pe ultimul (existențial)[8]. Evident, în cazul lui Pierre Hadot avem de a face numai cu o deplasare de accent. Nu Platon îl interesează în primul rînd, ci Plotin. Dar – insist asupra acestui aspect pe cît de evident și banal, pe atît de neglijat – Plotin fără Platon e ca umbra unei ființe inexistente. De la această axiomă voi pleca în analizarea dimensiunii mistice a filozofiei antice.

Unul dintre filozofii contemporani care au meditat îndelung asupra chestiunii este Karl Albert[9]. Discipol al lui Louis Lavelle (filozof oarecum uitat în contextul post-modernist – succesorul lui Bergson

8. Mediul existențialist în care s-a format tînărul Hadot l-a marcat profund și lui i se datorează în bună măsură interesul pentru Plotin. Două nume se cuvine a fi citate: cel al lui Șestov (autorul unui eseu despre Plotin intitulat *Discours exaspérés*) și al lui Louis Lavelle, autorul unei splendide cărți «în genul anticilor», *L'erreur de Narcisse*, al cărei spirit se simte pretutindeni în *Plotin sau simplitatea privirii*. De altfel, în centrul filozofiei lui Lavelle se află ideea experienței ontologice, care ne trimite la experiența henologică din *Enneade*.
9. Născut în 1921, cu un an mai în vîrstă decît Hadot. Studii de filozofie și litere clasice. A tradus în germană *Teogonia* lui Hesiod și a îngrijit scrierea lui Apuleius, *Platon și învățăturile sale*. S-a ocupat neîntrerupt de Meister Eckhart și a tradus *Summa contra gentiles* a lui Toma din Aquino. De asemenea, a tradus lucrarea fundamentală a lui Lavelle, *Introducere în ontologie*. Dintre cărțile sale, cele mai importante sînt: *Experiența ontologică* (1974); *De la cult la logos* (1982); *Mistică și*

la Collège de France și, cum ziceam, maestru al lui Hadot), Karl Albert a fost preocupat încă din tinerețe de problema *naturii* și a *specificității* actului filozofic. Și-a început căutările în compania presocraticilor și apoi a lui Platon și Aristotel. Lecturile din filozofii antici și-au găsit o fericită continuitate în lecturile din misticii creștini. Probabil că această permanentă oglindire a tradiției filozofice în tradiția creștină a declanșat în cele din urmă mecanismul de rezolvare a enigmei.

După Karl Albert, există două metafizici (ne limităm la Antichitate): cea platoniciană și cea aristotelică. Prima se poate numi «metafizica lui Unu», cealaltă, «metafizica Ființei». Plotin se înscrie în linia descendenței platoniciene, *practicînd* o metafizică henologică (vom vedea, termenul de «metafizică» nu este pe deplin adecvat filozofiei plotiniene).

Experiența filozofică, din punctul de vedere al lui Karl Albert, este în fapt, experiența lui Unu, trăirea «unității Totului». Tales impune apa ca unic element integrator, unificator în urma unei asemenea experiențe, numită direct, de către Nietzsche, într-un text de tinerețe, *unio mystica*[10]. «Apa» lui Tales nu este decît expresia simbolică, imperfectă (dar, oricum, mult mai sugestivă decît discursul logic) al experienței ontologice consumate de către filozof. Hadot va propune aceeași interpretare a

---

*filozofie* (1986); *Despre conceptul de filozofie la Platon* (1989). Ultima a fost tradusă în italiană de către Paola Traverso și a apărut la editura Vita e Pensiero, în colecția dirijată de Giovanni Reale. Am folosit această traducere, precum și introducerea foarte utilă a lui Giovanni Reale.

10. Citat de Albert la pagina 44.

naturii actului filozofic în *Exercițiile spirituale și filozofia antică* și, mai recent, în *Ce este filozofia antică ?*. Rezum printr-un citat din Albert: «Filozofia țîșnește dintr-o experiență inexprimabilă, prelingvistică. Aceasta este, în esență, experiența unității existentului în Ființă. [...] Filozofii se văd, prin urmare, obligați să caute fără preget o modalitate prin care să «exprime mai adecvat» unitatea realității existente»[11].

În dialogurile sale, Platon nu încearcă să facă altceva decît să transmită într-un chip mai adecvat, mai autentic și mai eficient «propria» experiență ontologică. Albert pune în evidență caracterul soteriologic, deci profund religios, al filozofiei platoniciene, oprindu-se îndelung asupra figurii demonice a filozofului (încarnat de Socrate)[12]. Dar nu aceasta este ținta studiului citat. Exegetul german vrea să demoleze, apelînd la texte din *Phaidros*, *Republica* și *Symposion*, teoria impusă de platonizanții secolului XX[13] (în special de către Heidegger) cum că

11. *Op. cit.*, pp. 45-46.
12. Încă o dată îmi permit să trimit cititorul român la studiile mele despre Socrate (antologia *Socrate omul*, Humanitas, 1996), despre miturile lui Platon, precum și la introducerea la Porphyrios, *Viața lui Pitagora. Viața lui Plotin*, Polirom, 1998. Interpretările mele se datorează conjugării mai multor domenii de interese (patristică, istoria religiilor și filozofie antică); Albert își datorează intuițiile privitoare la esența filozofiei contactului simultan cu Platon și misticii creștini. Chiar dacă nu cunoșteam, acum doi ani, tezele lui Albert, am putut ajunge la aceleași concluzii cu ale sale (deși mai nuanțate și mai moderate), întrucît am urmat aproximativ același traseu spiritual.
13. O asemenea viziune asupra filozofiei e specifică, trebuie să spunem, Antichității însăși. Înțelept (*sophos*), după Platon, este numai zeul. Omului nu-i este dată

filozofia ar fi o căutare continuă, infinită a adevărului, căutare ce nu-și găsește sfîrșit decît dincolo de moarte. Altfel spus, filozofia ar fi un simplu drum, un parcurs, o *metodă* (în sens etimologic), iar nu intrarea efectivă, deplină în posesia adevărului, comuniunea cu acesta. Adevărul nu se poate experimenta, el se află mereu dincolo de o limită prin care spiritul uman nu răzbește. Privită astfel, filozofia nu are bineînțeles nimic comun cu mistica. Experiența mistică unește, restabilește unitatea întregului, reface legăturile pierdute ale omului cu Dumnezeu (cu Unul absolut) aici și acum, în vreme ce trăirea filozofică n-ar fi decît o resemnată așteptare în umbra Ființei, un act de meditație asupra realității înconjurătoare sau transcendente fără nici un impact efectiv asupra existenței înseși a filozofului. Așadar un act cognitiv mai mult sau mai puțin gratuit.

Redefinind scopul filozofiei, demonstrînd că finalitatea ei rezidă în comuniunea *experimentală* cu Unul, iar nu în simpla și pînă la urmă absurda «amușinare» a unui adevăr veșnic de neatins, Albert apropie, de fapt, pînă la confuzie, experiența filozofică de cea mistică. Pasajele din Platon pe care se sprijină sînt următoarele: *Symposion* 211 e-212 a

---

decît iubirea de înțelepciune (*philosophia*). Hadot a scris pagini esențiale despre deosebirea dintre înțelept și filozof. Totuși, accesul la înțelepciune nu este refuzat filozofului. Numai că acest acces nu durează decît o frîntură de timp. Hadot și Albert nu exprimă două puncte de vedere diferite, ci, privind lucrurile din același punct de vedere, fiecare apasă pe altă componentă a actului filozofic: Hadot, pe exercițiul spiritual (hrana filozofului după «căderea» din contemplație), Albert pe contemplația însăși, pe uniunea mistică experimentată de către filozoful autentic.

(contemplarea Binelui); *Republica* 521 c; 532 a-b; 532 d-e; *Phaidros* 249 c; 249 e-250 a. Nu intru în detalii, vreau să discut numai trei puncte (extrem de importante) din studiul filozofului german.

Primul e legat de celebrul mit al nașterii lui Eros, povestit de către Diotima, prin gura lui Socrate, în *Symposion*. La un banchet ceresc oferit de ziua nașterii Afroditei – spune mitul – Poros a băut prea mult și, beat criță, a adormit în grădina lui Zeus. Penia, care venise acolo să cerșească, nu scăpă ocazia și se întinse lîngă arătosul musafir. Din această împreunare frauduloasă, dacă o putem numi așa, se născu Eros, personaj ambiguu, duplicitar, labil, întrucît în ființa lui se luptă mereu două firi complet diferite. Unde se află esența problemei? În sensul cuvîntului grecesc *poros*, numele zeului tras pe sfoară.

Majoritatea traducătorilor și interpreților lui Platon au tradus corect Penia (numele mamei lui Eros) prin «Sărăcie». În schimb, numele tatălui, Poros, a fost redat – probabil din dorința de a sublinia chiar și la nivel lingvistic contrastul dintre cele două personaje – prin «Opulență» sau «Bogăție». În felul acesta însă ne îndepărtăm nu numai de natura unuia dintre cei doi părinți ai lui Eros, dar, cel mai grav, de natura însăși a iubirii în viziune platoniciană. Albert, prin demonstrația lui polemică (și pe drept cuvînt!), ne restituie *adevărata personalitate* a lui Poros, interpretînd cuvîntul în cadrul familiei create în greacă de radicalul *per-* / *por-* : *perao*, *peiro* etc. Sensul de bază al radicalului respectiv este acela de «a traversa, a străbate ceva pînă la capăt» (de aici, «a experimenta», «experiență», «peripeție» ș.a.m.d.).

În ultima versiune românească a dialogului, Petru Creția traduce, excelent după părerea mea, Poros prin «Răzbătător» (adică «cel care traversează un spațiu, o încercare dificilă de la un capăt la celălalt»). Pasajul merită citat în întregime: «Iată ce-i vine lui Eros din faptul că este odrasla Răzbătătorului și a Sărăciei. Mai întîi și întîi el este veșnic sărac și departe de a fi gingaș și frumos, așa cum și-l închipuie cei mai mulți. Dimpotrivă, el este lipsit de gingășie, ponosit şi desculț, nu are sălaș, ci doarme pe pămîntul gol și sub cerul gol, întinzîndu-se pe la praguri şi pe margini de drum. Moştenind-o pe maică-sa, se află mereu în lipsă de ceva. În schimb, de la părintele său îi vine faptul că *năzuiește în tot chipul să dobîndească lucruri frumoase și de preț, că este dîrz, ajungător, plin de avînt, un vînător foarte priceput, născocind mereu cîte ceva ca să-și ajungă țelul, setos de cunoaştere și ştiind s-o dobîndească, filozofînd tot timpul, mare vrăjitor și vraci, un adevărat sofist*». În pasajul subliniat, cititorul poate găsi toate argumentele lui Albert. Eros/Filozoful/Socrate știe cum să ajungă la cunoaștere; el vînează prada (nu se mulțumește numai s-o urmărească); merge cu dîrzenie pînă la capătul lucrurilor, adică este, cu termenul inspirat găsit de Petru Creția, un «ajungător». Imaginea tradițională, consacrată, a Erosului din *Symposion* este substanțial diferită de aceasta, revelată de interpretarea lui Albert. Vulgata l-a impus pe fiul lui Poros și al Peniei sub chipul unui daimon năstrușnic, pendulînd între cer și pămînt, adică nesălășluind, de fapt, nicăieri, nici în cer, nici pe pămînt, ci într-un interstițiu greu definibil și într-o stare de provizorat continuu. Vedem că textul, tradus atent, ne spune cu totul altceva. Eros intermediază *realmente* între oameni și zei, adică, și

subliniez nuanța, el *ajunge, penetrează* în lumea zeilor cu mesajele oamenilor, nu se mulțumește să rămînă la porțile ei. Răzbate dincolo, prefigurînd în felul acesta experiența filozofică însăși, care răzbate, penetrează adevărul/Binele, nerămînînd mereu pe dinafară.

Al doilea punct decurge din primul și privește contemplația (*theoria*). Ce înseamnă exact cuvîntul «contemplație», în greacă *theoria* (strămoșul îndepărtat al teoriei noastre)? Karl Albert recurge, din nou, la un fragment platonician arhicunoscut, și poate tocmai de aceea considerat stors de toate sensurile posibile. Este vorba de «mitul» sau «alegoria peșterii», inclus(ă) în cartea a VII-a a *Republicii*. Sufletul înrobit, ni se spune aici, se desprinde încetul cu încetul de lanțurile ignoranței și urcă spre ieșirea cavernei. Urcarea aceasta echivalează cu extazul. Sufletului i se oferă spre contemplare Binele însuși (numit în același fragment «lucruri dumnezeiești»). Socrate către Glaucon: «Opiniile mele acestea sînt, anume că în domeniul inteligibilului, mai presus de toate se află ideea Binelui, că ea este anevoie de văzut, dar că, o dată văzută, ea trebuie concepută ca fiind pricina pentru tot ce-i drept și frumos, ea zămislește în domeniul vizibil lumina și pe domnul acesteia, iar în domeniul inteligibil, chiar ea domnește, producînd adevăr și intelect; și iarăși cred că cel ce voiește să facă ceva cugetat în viața privată sau în cea publică, trebuie s-o contemple» (trad. Andrei Cornea). Așadar nimic «cugetat» nu se poate face pe lume fără contemplarea prealabilă a Binelui. Contemplarea (*theoria*) nu este însă un proces de cunoaștere obiectivă/obiectuală (cum pare să interpreteze restrictiv Heidegger, cel puțin în cazul lui Platon), ci, după Karl Albert (la părerea căruia

mă raliez integral), un extaz îndumnezeitor (*entheoză*). *Theoria*, înainte de a ajunge un termen tehnic în filozofie, înseamnă «ambasadă» și, cu un sens secundar, derivat din acesta (sau implicat pur și simplu în el), «sărbătoare». Se numea *theoria* «ambasada unei cetăți trimisă în mod special să participe la o sărbătoare importantă a altei cetăți». Lăsînd acum deoparte semnificația cultuală a termenului (subliniată de analiza lui Albert), eu aș vrea să insist asupra semnificației sale mistice. Ultimele cercetări filologice asupra cuvîntului nostru propun o cu totul altă etimologie decît aceea încetățenită de secole (de la *thea*, «viziune», format pe unul din radicalele verbului *horao*, «văd»). Această nouă etimologie propusă[14] leagă *theoria* de *theos* («zeu»), văzînd în ideea de sărbătoare (și «ambasadă trimisă pentru a participa la sărbătoare») punctul esențial de contact. În cadrul unei sărbători nu se face altceva decît *se comunică în chip direct cu zeul, se contemplă divinitatea*. Profesioniștii contemplației/cultului se numeau *theoroi* și ei «îndeplineau acele acțiuni specifice consacrate zeului sau zeiței respective. Astfel ei *țineau sub ochi* divinitatea și se îngrijeau de cultul și tradițiile prescrise pentru a o cinsti»[15] (alt sens al lui *theoria* este acela de «păstrare», «îngrijire»).

Al treilea și ultimul punct se referă la conceptul de «filozofie» în *Phaidon*, sensibil diferit de cel din dialogurile invocate mai sus în sensul că, aici,

---

14. H. Koller, «Theoros und Theoria», în *Glotta*, 36, 1958, pp. 273-286. Etimologia lui Koller a fost preluată de către H. Rausch, în cartea sa *Theoria. Von ihrer sakralen zurphilosophischen Bedeutung*, München, 1982. Ambele referințe se află *apud* Albert, p. 80.
15. Karl Albert, *op. cit.*, p. 81.

Socrate vorbește despre dobîndirea cunoașterii (a înțelepciunii) abia *după* moarte, adică abia după despărțirea sufletului de trup. Albert explică diferența de opinie prin context. *Phaidon* nu-și propune să ofere repere pentru un antrenament filozofic (așa cum se întîmplă în *Phaidros*, *Republica* ori în *Symposion*), ci un argument plauzibil în vederea acceptării cu seninătate a morții de către Socrate și în primul rînd în vederea împăcării discipolilor cu gîndul morții Maestrului. Iar singurul argument nu numai plauzibil, dar și convingător este cel al unui salt calitativ, de la ignoranță la cunoaștere, prin moarte. Moartea devine astfel extazul mistic prin excelență, iar experimentarea ei capătă valoarea unei *epopteia*. Explicația lui Albert mi se pare pe cît de ingenioasă, pe atît de justă. Aș mai adăuga faptul că, după mine, *Phaidon* este un dialog scris dintr-o perspectivă accentuat socratică, în vreme ce *Phaidros*, *Republica* și *Symposion* exprimă esența gîndirii platoniciene. Perspectiva socratică s-ar defini printr-un plus de «raționalitate» – față de aceea platoniciană (mistico-religioasă prin excelență – insistînd pe filozofare ca *exetază* («cercetare») și implicînd, prin urmare, o percepție diferită asupra căii de atingere a adevărului.

Scopul filozofiei, după Platon, stă în *unio mystica*. Acest scop, neexprimat însă în termeni categorici de Platon (el polemizînd cu religia oficială din unghiul, totuși, al unei filozofii religioase) se vede cu ochiul liber în *Enneade*. Cu Plotin – rezum într-o singură formulă – *platonismul rațional* se reîmpacă definitiv cu *platonismul religios*. Cele două direcții aparent disjuncte în dialogurile Maestrului se reconciliază în comentariile și mai cu seamă în modul de viață al discipolului de peste

șase secole. Hadot, nerecurgînd decît pe alocuri (dar într-un mod cu totul exemplar) la tradiția platoniciană compune, în *Simplitatea privirii*, portretul unui filozof-mistic păgîn. Desigur, Plotin aprofundează ori modifică unele aspecte ale doctrinei platoniciene, dar miezul problemei rămîne identic: cum se ajunge la unirea cu Unul/Binele[16] și în ce măsură filozofia poate fi angajată într-o asemenea aventură de tip mistic. Și concluzia cărții lui Hadot despre Plotin nu diferă cu nimic esențial de concluzia cărții lui Albert despre Platon. Tocmai pentru că «esențialul» în filozofie se află dincolo de filozofie, adică în *dimensiunea mistică a oricărei experiențe filozofice autentice* și tocmai pentru că Plotin retrăiește această experiență filozofică în cadrul tradiției platoniciene.

## Cunoașterea «erotică»

«Pentru Plotin, cunoașterea înseamnă întotdeauna experiență, mai mult chiar, metamorfoză interioară[17]. Important nu este să știm pe cale

---

16. Sprijinindu-se pe mărturiile lui Aristotel din *Metafizica*, A 6, 987 b 7-22; A 6, 988 b 4-6; N 4, 1091 b 14, Albert identifică Binele platonician cu Unul. În ultimul pasaj amintit, Aristotel scrie: «Unul și Binele sînt același» (*auto to hen agathon auto einai*). Aceeași coincidență între Unu și Bine o întîlnim la Plotin. Numai că aici Binele/Unul are, dacă putem spune așa, o «transcendență maximă, absolută».
17. Despre experiența filozofică plotiniană ca interiorizare, a se vedea cartea lui Chuvy, *Intériorité. Trois cheminements vers l'intériorité: Plotin, Augustin, Bergson*, Montreaux, 1957. E cazul să amintesc aici, măcar în treacăt, numele unui alt mare «plotinizant» francez, ale cărui studii l-au influențat pe Hadot: Jean

rațională că există două niveluri în realitatea divină, ci să ne înălțăm lăuntric pînă la aceste niveluri și să le simțim în noi, ca pe două tonuri diferite ale vieții spirituale»[18]. Cele două niveluri ale realității divine sînt lumea Formelor (Ideilor), alcătuind *nous*-ul[19], și Unul, nedeterminat în nici un fel și nedeterminabil în nici un fel.

Formele, Ideile participă, la rîndul lor, în două moduri diferite (deși imperceptibil diferite) la Unu. Primul mod ar fi cel «intelectiv» sau reflexiv. Gîndirea/Intelectul gîndindu-se pe sine se autocunoaște, își autorevelează prezența, care este în același timp prezența Binelui/Unului. Căci esența Gîndirii nu este altceva decît Binele, prezențializat *de la sine*,

---

Trouillard. Trouillard a publicat în 1955 două lucrări foarte interesante și inovatoare despre Plotin: teza, intitulată *La purification plotinienne* și complementul tezei, *La procession plotinienne*. Prima lucrare este foarte apropiată, ca spirit, nu însă și ca stil, de *Simplitatea privirii*. De altfel, toată generația lui Hadot trăiește în umbra lui Bergson și a lui Lavelle, chiar dacă se simt anumite zvîcniri de orgoliu înspre existențialism sau marxism.

18. *Plotin ou la simplicité du regard*, Paris, 1997, pp. 73-74.

19. De-a lungul confruntărilor sale cu textul plotinian, Hadot a folosit trei termeni pentru traducerea lui *nous*: *Pensée, Intellect / Intelligence*; *Esprit*. În ediția de față, echivalentul cel mai folosit este *Spirit*. Dar el nu le exclude pe celelalte două. De altfel, *nous* comportă în greacă toate cele trei sensuri (gîndire, inteligență, spirit), așa încît încercarea de a limita traducerea lui la un singur cuvînt în toate contextele vine în contradicție cu însuși «*nous*»-ul limbii grecești. Hadot a decis folosirea sistematică (deși, cum ziceam, nu exclusivistă) a echivalentului *Spirit* pentru a scoate în evidență, și pe calea traducerii, «caracterul mistic, intuitiv al Intelectului plotinian».

dar neconștientizat decît printr-un act de autoreflecție. Actul de autoreflecție presupune o dedublare sau o separare între un subiect care reflectează și un obiect ce, cum spuneam, *se lasă* reflectat, posedat. Prin urmare *acest tip* de cunoaștere, de uniune intelectivă are un caracter derivat, secund. El nu este *de primă mînă*; se realizează printr-o pervertire a Spiritului (pervertire în sens strict etimologic).

Spiritul însă își poate sesiza esența, poate contempla Binele și într-un alt mod: direct, intuitiv. De fapt, el se lasă răpit, sorbit în prezența infinită a Unului/Binelui, simțindu-se smuls ca într-un extaz erotic.

Contemplația erotică se aseamănă beției mistice, stare elogiată, pentru prima dată, de Platon în *Phaidros* și care va deveni celebră prin expresia *sobria ebrietas*, calc latin după expresia greacă forjată de Philon din Alexandria. Binele nu se poate atinge, în esența lui tandră, în adîncimea lui blîndă și calmă decît printr-o cunoaștere/contemplație iubitoare. Intelectul fără iubire e o simplă oglindă[20],

---

20. Dar și iubirea desprinsă de Bine, ruptă de acțiunea harică a Binelui se pervertește. Există, pe lîngă iubirea bună, și o iubire nebună, fermecătoare, adică veninoasă, mincinoasă. Despre ea vorbește Plotin în repetate rînduri, pe urmele lui Platon care distinge, în *Symposion*, două Afrodite, una cerească și alta pămîntească. Iubirea exercită o anumită magie, căreia omul i se înrobește fără să-și dea seama. Prin magia iubirii, sufletul devine prizonierul trupului. Și tot prin această magie natura ne leagă cu lanțuri pătimașe. A se vedea studiul lui Hadot din *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, «L'„amour magicien". Aux origines de la notion de „magia naturalis" : Platon, Plotin, Marsile Ficin», 1982, pp. 283-293. În vreme ce pentru Plotin

care se mulţumeşte să reflecte Binele, neparticipînd la *viaţa* lui, refuzîndu-i-se într-un fel. Dar ce anume stîrneşte, declanşează iubirea în sufletul filozofului? Simpla imagine a unui obiect frumos? Simetria perfectă a unor forme? Liniile drepte, impecabile ale unui chip? Simetria, frumuseţea, perfecţiunea formală nu sînt suficiente pentru a naşte o asemenea stare excepţională, de vitalitate maximă. Există un «plus», insesizabil, dar în acelaşi timp indispensabil, pentru a *experimenta Frumuseţea, şi printr-însa, Binele*. Acest plus, Plotin îl numeşte «har». Harul, prezent în noi, ca autoreflecţie a Binelui prezent dintotdeauna în noi, încolţeşte, la întîlnirea unei forme perfecte, sub forma concretă a iubirii. Iubirea este împlinirea harului, reîntoarcerea acestuia la sînul Binelui *laolaltă cu sufletul contemplatorului*. Dar ce spune Plotin însuşi? «Dacă sufletul rămîne la nivelul Spiritului, el vede, fără doar şi poate, nişte obiecte de contemplaţie frumoase şi venerabile, dar încă n-a dobîndit pe deplin ceea ce caută. Căci este ca şi cum s-ar apropia de un chip, frumos, neîndoielnic, dar care încă nu poate încînta privirile, deoarece asupra lui nu se revarsă graţia ce scaldă frumuseţea în lumină. Chiar şi pe pămînt, frumuseţea stă mai degrabă în lumina ce se revarsă peste simetrie, decît în simetria însăşi. Tocmai asta dă farmecul. De ce oare splendoarea frumuseţii străluceşte cel mai tare pe un chip viu, iar pe un chip neînsufleţit nu mai

---

ideea de «magie a naturii» are un sens eminamente negativ, pentru traducătorul său, Ficino, ea devine eminamente pozitivă. Reabilitarea materiei (dispreţuită de Plotin) se află la originea dezvoltării ştiinţelor «naturii». Materia, valorizată negativ de către Plotin, se *neutralizează* o dată cu Renaşterea.

rămîne decît urma frumuseții, chiar și-atunci cînd nici carnea, nici simetria chipului aceluia n-au fost atinse încă de stricare? Iar cît privește statuile, oare nu tocmai cele mai vii sînt mai frumoase, deși celelalte le întrec prin simetrie? Și nu este oare mai frumos un om urît, dar viu, decît un om, neîndoielnic, frumos, dar reprezentat într-o statuie? Lucrurile nu stau oare așa, întrucît omul viu stîrnește dorința? Și stîrnește dorința pentru că are un suflet, pentru că se *aseamănă mai mult cu Binele*, pentru că sufletul său a fost colorat într-un fel de lumina Binelui» (*Enn.* VI, 7, 22, 20-35)[21].

Harul este viață și numai prin har sufletul filozofului se poate împărtăși din Bine (implicit din adevăr). Aici trebuie precizat un lucru de o importanță capitală: harul este autoreflecția Binelui, irumperea Acestuia în contact cu Frumusețea, dar el rămîne în afara Frumuseții înseși, nu depinde în nici un fel de ea. Să mă explic. Contemplația se produce instantaneu; ea constă în răpirea sufletului, a părții noetice a sufletului, spre Unu, răpire în har. Nu există așadar două trepte diferite: una, pe care sufletul experimentează Frumusețea, și alta, următoarea, pe care experimentează Binele. Cele «două» experiențe sînt de fapt una singură, indisociabile. Dar pentru Plotin distincția între Bine și Frumos pare esențială, în sensul că Binele însuflețind, dăruind harul, fecundează Frumosul, făcîndu-l de fapt Frumos; în vreme ce Frumosul nu adaugă și nu are ce să adauge Binelui. Mai mult decît atît, iar Hadot ține s-o sublinieze, Frumosul tulbură (căci Frumosul se situează la nivelul Formei, adică al Gîndirii, al Intelectului, la nivelul

21. Am redat cît mai fidel cu putință traducerea lui Hadot, în Plotin, *Traité 38*, Paris, 1988, p. 145.

dihotomiei în ultimă instanță), în vreme ce Binele calmează, mîngîie, odihnește, împacă, unifică (întrucît el operează prin har și iubire). Rezumînd, se poate afirma că primul tip, neîmplinit, de contemplație (intelectivă) are ca obiect Frumosul, în vreme ce al doilea tip are drept *subiect transcendent* Binele. Binele se autocontemplă, dar numai în măsura în care sufletul se pune în dispoziția harică (de gratuitate) propice autocontemplării.

De ce mi se pare atît de importantă, din punct de vedere ontologic, distincția între Frumos și Bine? Nu pot să nu mă gîndesc – citind aceste rînduri ale lui Plotin și comentariile lui Hadot – la celebra frază a lui Dostoievski: «Frumusețea va mîntui lumea!». Frază preluată și citată de mai bine de un veac cu o cvasigenerală lipsă de discernămînt. Singurul (după știința mea) filozof contemporan care s-a aplecat și a meditat serios asupra semnificației «diabolice» a frazei respective este Alain Besançon. Dacă cineva ar dori să aleagă o etichetă pentru secolul XX, atunci nimic nu s-ar potrivi mai bine decît fraza lui Dostoievski.

«Frumusețea va mîntui lumea» reprezintă ultima genială ispită a Diavolului camuflată între pliurile artei unei romancier creștin. Să ne gîndim numai o clipă la esența utopiei. O utopie nu este altceva decît încercarea de a mîntui lumea prin Frumusețe. Sau, invers, orice utopie își are înfiptă rădăcina în solul «eteric» al Frumuseții. Binele nu intră la socoteală în calculul utopic, întrucît Binele nu se justifică decît prin sine însuși. O utopie se întemeiază însă pe valori justificabile prin raport cu însăși ideea utopică pusă în joc. Atunci cînd, de pildă, filozoful pune în joc ideea unei societăți a egalității perfecte, el se împiedică de valoarea Binelui, întrucît această valoare nu poate fi

cuantificată. Ideea însăși, verificată strict la nivelul intelectului, al gîndirii, al formelor gîndirii, se prezintă pentru filozoful utopist fără nici o fisură. Frumusețea garantează, singură, punerea ei în practică – Frumusețea jumătate splendoare-jumătate spaimă, după spusele lui Plotin. În plan politic, Frumusețea «eliberată» de sub tutela Transcendenței, a Binelui injustificabil așadar, a luat formele celor mai sîngeroase utopii trăite vreodată de omenire: comunismul și fascismul. Ambele doctrine confirmă temerile lui Plotin. Consecințele ambelor doctrine acuză ca pe o prostie enormă și primejdioasă fraza lui Dostoievski. Lumea nu s-a mîntuit și nu se va mîntui niciodată prin Frumusețe, ci prin iubire harică, dialog între Binele transcendent și om. Și apoi ce înseamnă «lumea»? Lumea în globalitatea ei imprecisă, în gregaritatea ei monstruoasă nu se va mîntui în veci și pururi. Omul, da, numai el se poate mîntui și-i poate lăsa și pe alții în pacea mîntuirii lor personale.

## Încheiere provizorie

La sfîrșitul acestui eseu dau cuvîntul, din nou, lui Pierre Hadot. Una dintre ideile recurente ale cărții sale privește caracterul lin, calm, netulburat al ascezei plotiniene: «De la un capăt la celălalt al realității, acțiunea cea mai eficientă este prezență pură. Binele acționează asupra Spiritului prin simpla lui prezență, și, tot prin simpla lor prezență, Spiritul acționează asupra sufletului, iar sufletul asupra trupului. În asceza plotiniană, nu există așadar o luptă cu sine, nu există „înfruntare” spirituală»[22].

---

22. *Plotin ou la simplicité...*, p. 162.

Binele declanşează actul contemplaţiei cu blîndeţe, fără zguduiri sufleteşti, fără spasme, în cea mai firească seninătate nu putinţă. Pierre Hadot are dreptate atunci cînd descrie descinderea harului în suflet şi urcarea acestuia spre Bine. Totuşi această încolţire a harului şi *îndumnezeirea* sufletului nu se poate produce în afara unor exerciţii ascetico-spirituale care constituie tot atîtea probe iniţiatice, extrem de dificile. Ajunge să recitim biografia lui Plotin scrisă de către discipolul său, Porphyrios, pentru a retuşa imaginea, puţin dulceagă, a itinerarului plotinian, oferită de Pierre Hadot. De altfel, filozoful francez o face el însuşi atunci cînd scrie: «Binele este mereu deja prezent şi nu el trebuie să vină spre noi, căci este mereu aici – graţia este tocmai această prevenire, această deschidere – ci noi nu sîntem în stare să-i fim mereu prezenţi şi să fim conştienţi de relaţia noastră cu el. Altfel spus, ideea de gratuitate este, într-un anume sens, legată de nevolnicia noastră, de condiţia noastră de fiinţe corporale[23]». Filozofia e menită aşadar să stîrnească în sufletele noastre dispoziţia harică sau, mai simplu spus, iubirea. Numai prin iubire putem cunoaşte fără teamă şi ne putem mîntui fără scrîşnire.

*Cristian Bădiliţă*

---

23. *Ibid.*, pp. 80-81.

## NOTĂ ASUPRA CITATELOR DIN PLOTIN ŞI DIN *VIAŢA LUI PLOTIN*

Trimiterile la textul *Enneadelor* sînt date sub forma următoare : V 1, 12, 1 – V (numărul *Enneadei)*, 1 (numărul tratatului din *Enneadă)*, 12 (numărul capitolului din tratat), 1 (numărul rîndului din capitol ; în toate ediţiile moderne ale textului grecesc, aceste rînduri le reproduc pe cele ale ediţiei É. Bréhier, Paris, Les Belles Lettres, 1924-1938). Toate traducerile din textele lui Plotin sînt originale. Citatele din tratatele VI 9 (al nouălea în ordine cronologică) şi VI 7 (al treizeci şi optulea în ordine cronologică) sînt preluate din traducerea publicată de mine (cf., *infra,* bibliografia analitică, p. 217). În note, comentariile mele la aceste două tratate şi la tratatul III 5 (al cincizecilea în ordine cronologică) sînt citate astfel : Plotin, *Tratatul 9* (sau *Tratatul 38* sau *Tratatul 50*), după care urmează numărul paginii.

Cuvîntul grecesc *noûs* l-am tradus, de regulă, prin *Esprit* [Spirit], iar pe *noétos* prin *spirituel* [spiritual]. Traducătorii francezi, şi îndeosebi É. Bréhier, obişnuiesc să folosească în aceste cazuri termeni ca *Intelligence* [Inteligenţă] sau *Intellect* [Intelect], şi *intelligible* [inteligibil]. Am preferat *Spirit* şi *spiritual* (traducătorii germani folosesc adeseori cuvintele *Geist* şi *geistig*) pentru a exprima cît mai bine caracterul mistic şi intuitiv al Intelectului plotinian.

Trimiterile la *Viața lui Plotin* de Porphyrios sînt date sub forma : V.P. 1, 1 (*Viața lui Plotin*, capitolul 1, rîndul 1 din capitol conform ediției Bréhier, a cărei numerotare este reprodusă în toate edițiile ulterioare). Înțelegerea acestui text a fost mult îmbunătățită mulțumită remarcabilei traduceri și excelentelor comentarii realizate de colectivul de cercetare nr. 76 (de la C.N.R.S.) condus de J. Pépin și, apoi, de M.-O. Goulet, și care au apărut sub titlul : Porphyre, *La Vie de Plotin* I (Cercetări preliminare) și II (Introduceri, text grecesc, traducere în limba franceză, comentariu, note complementare), Paris, Vrin, 1982 și 1992 – citate în note sub forma : Porphyrios, *Viața lui Plotin*, t. I sau t. II. Traducerile pe care le citez din *Viața lui Plotin* sînt uneori preluate sau se inspiră din această lucrare colectivă, ceea ce nu m-a împiedicat, de altfel, să încerc a ameliora, pe alocuri, înțelegerea unui text atît de dificil.

În traduceri, am folosit ghilimele pentru a semnala citatele (din Platon sau din alți autori) ; literele cursive semnalează cîte un concept sau cîte o formulă asupra cărora vreau să atrag atenția, iar parantezele drepte – cîte o scurtă explicație, menită să lămurească textul. Parantezele rotunde corespund unor paranteze din textele lui Plotin sau Porphyrios.

I

# PORTRET

*Sculptează-ți întruna propria statuie.*
(I 6, 9, 13)

Ce știm despre Plotin? Cîteva amănunte, adică mai nimic. Dispunem de o biografie a filozofului, întocmită în jurul anului 301 d. Hr. de către discipolul său, Porphyrios. Acesta a păstrat cu pioșenie cîteva anecdote, cîteva trăsături de caracter, amintirea unor convorbiri cu dascălul său. Dar Plotin nu vorbea niciodată despre viața pe care o dusese înainte de a sosi la Roma, pe vremea împăratului Filip. Nu spunea nimic despre locul său de baștină, despre strămoși, despre rudele sau despre copilăria lui – de parcă ar fi refuzat să se identifice cu individul numit Plotin, de parcă ar fi vrut să-și reducă viața la gîndire. Cum să faci portretul sufletesc al lui Plotin pornind de la date atît de puține?

Vor spune unii : există opera, există cele cincizeci și patru de tratate filozofice reunite de Porphyrios sub titlul general și artificial de *Enneade*. Nu aici vom regăsi oare sufletul lui Plotin?

Un monument literar al Antichității este însă cu totul altceva decît o operă modernă. În zilele noastre, se poate spune : «Doamna Bovary sînt eu». Autorul se destăinuie, se exprimă, se eliberează. Caută originalitatea, ineditul. Filozoful le propune celorlalți sistemul «său», îl expune într-un mod personal, își alege cum dorește punctul de plecare, ritmul expunerii, structura operei. Într-un cuvînt, încearcă să-și impună propriul

stil. Aidoma tuturor operelor de la sfîrşitul Antichităţii, *Enneadele* au parte de cu totul alte servituţi. Aici, originalitatea este un defect, inovaţia, suspectă, fidelitatea faţă de tradiţie, o îndatorire.

> Discursurile noastre nu cuprind nimic nou într-însele şi nu sînt de astăzi, ci ele au fost rostite cu multă vreme în urmă, fără să fi fost însă dezvoltate, iar discursurile noastre de acum nu sînt decît exegezele discursurilor de demult; înseşi scrierile lui Platon ne încredinţează că aceste teorii sînt străvechi. (V 1, 8, 10.)

Deşi rămîne, în parte, ceea ce era în mod tradiţional, adică un exerciţiu dialectic, discursul filozofic devine, în primul rînd, o explicaţie de text : exegeza întemeietorilor şcolii – în cazul de faţă, a lui Platon; în acelaşi timp însă el se vrea şi un îndemn la mîntuirea sufletului, o predică. Ca exegeză, filozofia se va mărgini să comenteze textele lui Platon sau Aristotel şi va căuta mai cu seamă să concilieze textele ori de cîte ori i se va părea că acestea prezintă contradicţii. Originalitatea individuală se va afirma tocmai cu prilejul acestor eforturi de conciliere şi de sistematizare. Ca predică, filozofia va fi un îndemn la viaţa virtuoasă şi va fi orientată, şi de astă dată, după teme şi scheme seculare. Filozoful este un dascăl şi un îndrumător de conştiinţe care va căuta nu să-şi expună propria concepţie despre lume, ci să formeze discipoli, prin exerciţii spirituale. Scrierile lui Plotin sînt aşadar, în primul rînd, nişte discuţii sau nişte îndemnuri, adeseori foarte strîns legate de cursurile ţinute public.

Cititorul modern trebuie deci să fie extrem de prudent cînd deschide aceste cărți vechi. El riscă oricînd să considere drept o trăsătură revelatoare ceva ce, în realitate, nu este decît un loc comun școlăresc. Psihanalistul va crede că descoperă un simptom în spatele unei simple banalități impersonale.

L-am putea, de pildă, aborda pe Plotin după metodele predilecte ale criticii literare moderne, adică studiind imaginile fundamentale care-i domină opera: cercul, copacul, dansul. Majoritatea acestor imagini nu sînt însă spontane, ci tradiționale, impuse de textele de comentat sau de temele propuse spre dezvoltare. Putem, de bună seamă, stabili transformările la care le supune Plotin. Cert este însă că ele nu emană din străfundurile personalității sale.

Istoria literară se dovedește așadar aici un instrument indispensabil. Și totuși ea nu este suficientă. Căci, din păcate, sursele imediate ale lui Plotin ne sînt aproape total necunoscute, ceea ce sporește dificultățile. Nu vom fi deci niciodată absolut siguri că o învățătură sau alta îi va fi aparținut, într-adevăr, lui Plotin.

Există, bunăoară, în viața lui Plotin un nume, un nume mare, dar, din nefericire, un nume și atît: Ammonios. Pe la vîrsta de treizeci de ani, la sfatul unui prieten, Plotin s-a dus la Alexandria, unde trăia Ammonios, și, auzindu-l, a exclamat: «Iată-l pe omul pe care-l căutam.» A rămas vreme de unsprezece ani discipolul lui. Ammonios n-a vrut niciodată să scrie. Nu putem spune deci mai nimic despre ce va fi însemnat învățătura lui. Știm însă de la Porphyrios că

Ammonios a exercitat o mare influență asupra lui Plotin. Întors la Roma, filozoful nostru n-a scris nimic timp de zece ani, mulțumindu-se să dea lecții după învățătura lui Ammonios. Chiar și mai tîrziu, după ce și-a aprofundat propria doctrină, Plotin avea să-și și-a continue cercetările tot «în spiritul lui Ammonios»[1].

Pe de altă parte știm, tot de la Porphyrios, că unii dintre contemporanii săi îi reproșau lui Plotin că-l copiază servil pe Numenios, un filozof platonician care scrisese cu un secol mai înainte. Cea mai mare parte a operei acestuia s-a pierdut, dar anumite pagini care s-au păstrat sînt, într-adevăr, demne de Plotin.

Într-un asemenea noian de incertitudini, vom reuși oare să conturăm portretul spiritual al lui Plotin? Dacă ar fi vorba de un scriitor oarecare, ar trebui să renunțăm la o asemenea tentativă. Căci cum se poate ajunge la psihologia unui autor cînd nu se știe cu precizie ce-i aparține și ce nu?

În cazul nostru însă, este vorba de Plotin. Este de-ajuns să parcurgi cîteva pagini ca să simți de îndată o tonalitate unică, incomparabilă, de neconfundat. Istoricul poate nota, în treacăt, că o anumită imagine apare deja la Seneca sau la Epicur, că o anumită expresie se regăsește textual la Numenios – și totuși, dincolo de temele convenționale, dincolo de textele de explicat, de imaginile clasice și de necesitățile expunerii, el se trezește purtat ca de un flux impetuos, pe care nu-l poate analiza, pe care nu-l poate reduce la un sistem de noțiuni precise. O experiență

1. V.P. 3, 33 și 14, 15.

fundamentală, dar inexprimabilă, transfigurează totul: Plotin nu vrea să spună decît un singur lucru. Pentru a-l spune, el face apel la toate posibilitățile limbajului din epoca sa, dar de spus, nu-l va spune niciodată:

> Sînt oare de-ajuns[2] și ne putem oare opri la aceste cuvinte? Nu, sufletul încearcă încă, și chiar mai mult ca oricînd, durerile facerii. Poate că a ajuns tocmai la clipa cînd trebuie să nască: sufletul a sărit spre El, iar durerile facerii au pus stăpînire pe dînsul. Ci iarăși avem nevoie de incantații, de va fi fiind vreo incantație pentru asemenea dureri. Poate că, dacă am repeta întruna cele spuse mai înainte, am obține o asemenea incantație. Căci ce altă incantație poate fi socotită ca nouă? Căci, deși sufletul a cercetat, rînd pe rînd, toate adevărurile, totuși, dacă vrem ca el să le exprime și să le articuleze discursiv, el fuge de aceste adevăruri la care sîntem părtași, pentru că gîndirea discursivă, dacă vrea să exprime ceva, trebuie să perceapă lucrurile pe rînd, unul cîte unul. Or, asta înseamnă «drumul»[3]. Dar ce «drum» poate exista într-un lucru absolut simplu? (V 3, 17, 15.)

A face portretul lui Plotin nu va înseamnă altceva decît a descrie această căutare nesfîrșită a ceea ce este absolut simplu.

*

2. Traducerea inedită a tratatului V 3, făcută de B. Ham (în curs de apariție în colecția «Les Écrits de Plotin»), mi-a fost de mare ajutor în înțelegerea acestui text dificil.
3. E vorba de «drumul» și de «cutreierarea» cercetării dialectice despre care vorbește Platon, *Parmenide*, 136*e*.

Istoricii de artă au crezut că identifică portretul lui Plotin în mai multe opere artistice de pe vremea împăratului Gallienus. Nu există însă nici o dovadă hotărîtoare a autenticităţii lor. Lucrul acesta îl nemulţumeşte, poate, pe cititorul modern amator de anecdote şi de precizie istorică, dar lui Plotin i-ar fi fost, probabil, indiferent. Cînd unul dintre elevii săi l-a rugat să accepte să i se facă portretul[4], Plotin a refuzat categoric şi nu a vrut cu nici un preţ să pozeze. Apoi s-a explicat: «Nu este de-ajuns că purtăm imaginea în care ne-a înveşmîntat natura? De ce-ar mai trebui să îngăduim ca în urma noastră să rămînă o imagine a acestei imagini, mai trainică decît cea dintîi, de parcă ar fi vorba de o operă demnă de a fi privită?» (V.P. 1, 7.)

Perpetuarea imaginii unui om «oarecare», reprezentarea unui individ nu este artă. Singurul lucru care merită să ne atragă atenţia şi să fie fixat într-o operă nepieritoare nu poate fi decît frumuseţea unei forme ideale. Dacă sculptăm figura unui om, să punem în acea sculptură tot frumosul pe care-l avem la îndemînă. Dacă facem statuia unui zeu, să procedăm ca Phidias care, sculptînd chipul lui Zeus,

> nu şi-a luat nici un model din ceea ce ne cade sub simţuri, ci şi-a închipuit cum ar arăta zeul dacă ar consimţi să se înfăţişeze privirilor noastre. (V 8, 1, 38.)

---

4. A se vedea minunatele pagini consacrate acestei anecdote în Porphyrios, *Viaţa lui Plotin,* t. II, pp. 192-198 şi 301-334 (J. Pépin, *L'Épisode du portrait de Plotin*).

Arta nu trebuie aşadar să copieze realitatea – altminteri obiectul de artă n-ar mai fi decît o copie proastă a obiectului sensibil care, la rîndul lui, este tot o copie. Adevărata funcție a artei este «euristică»: grație ei descoperim, «inventăm», prin intermediul operei ce caută să-l imite, modelul etern, Ideea, a cărei realitate sensibilă nu era decît o imagine. Adevăratul portret va tinde prin urmare să se suprapună adevăratului eu, «cum în sfîrşit vecia-n El însuşi îl preschimbă»[5].

Munca artistului poate fi aşadar simbolul căutării adevăratului eu. După cum, cioplind un bloc de piatră, sculptorul caută să ajungă la forma care va face sensibilă Frumusețea ideală, tot astfel sufletul trebuie să încerce să-şi dea singur forma spirituală, dezbărîndu-se de tot ceea ce îi este străin:

> Întoarce-te spre tine însuți şi priveşte: dacă încă nu te vezi frumos, fă cum face sculptorul unei statui care trebuie să devină frumoasă: taie, ciopleşte, şlefuieşte, curăță pînă cînd statuia capătă un chip frumos. Fă şi tu întocmai: înlătură tot prisosul, îndreaptă tot ce este strîmb, curăță părțile întunecate şi dă-le strălucire şi «sculptează»-ți întruna propria «statuie» pînă cînd divina splendoare a virtuții va strălumina pentru tine, pînă cînd vei vedea «Înțelepciunea, în picioare pe tronul ei sacru»[6]... Ai ajuns aşa? Ai văzut lucrul acela?... Dacă te vezi ajuns astfel,

---

5. Mallarmé, «Le Tombeau d'Edgar Poe», în S. Mallarmé, *Œuvres*, ed. Y. A. Fabre, Paris, Garnier-Flammarion, Paris, 1992, p.71 [trad. de C. D. Zeletin – n. tr.].
6. Platon, *Phaidros*, 252 *d* 7 şi 254 *b* 8.

atunci, devenind tu însuți o viziune, încrezător în tine însuți, urcînd spre înalt, dar rămînînd pe pămînt, nemaiavînd nevoie de călăuză, aținteste-ți privirea și uită-te bine! (I 6, 9, 7.)

Statuia materială se conformează treptat viziunii sculptorului; de îndată însă ce statuia și sculptorul ajung un tot, de îndată ce sînt unul și același suflet, statuia nu mai este decît viziunea însăși, iar frumusețea nu mai este decît o stare de totală simplitate, de lumină pură.

Cum să facem portretul spiritual al lui Plotin fără să urmăm acest proces de purificare prin care eul, despărțindu-se de tot ceea ce nu este el, părăsind trupul, conștiința sensibilă, plăcerile, durerile, dorințele, temerile, experiențele, suferințele, toate însușirile individuale și contingente, ajunge la acea părticică din sine care este mai el însuși decît este el?

Descoperim acest proces în însăși opera lui Plotin. Tratatele sale sînt niște exerciții spirituale în care sufletul se sculptează singur, adică se purifică, se simplifică, se ridică în planul gîndirii pure, apoi se transcende în extaz.

Particularitățile istorice ale operei contează deci tot atît de puțin ca și cele ale individului. Cînd trebuie să te lepezi de orice «cunoaștere» pentru a «fi» în stare pură, ce importanță mai are faptul că un comentariu sau altul este sau nu al lui Plotin?

Puținul pe care-l știm despre viața individului Plotin, incertitudinile noastre în privința operei individului Plotin răspund dorinței profunde a individului Plotin, singura dorință în care el s-ar fi recunoscut, singura dorință care-l definește,

aceea de a nu mai fi Plotin, de a se pierde în contemplație și extaz:

> Fiecare suflet este și devine ceea ce privește. (IV 3, 8, 15.)

A face portretul lui Plotin nu va însemna decît identificarea, de-a lungul operei și vieții sale, a sentimentelor fundamentale care, aidoma culorilor curcubeului, compun lumina simplă a acestei unice dorințe, a acestei atenții continuu îndreptate spre divin.

II

# NIVELURI ALE EUULUI

*Noi însă... Cine ? Noi ?*
(VI 4, 14, 16)

«Lui Plotin îi era rușine că are un trup»[1]. Așa începe Porphyrios povestea vieții dascălului său. Să nu ne grăbim să diagnosticăm aici cine știe ce trăsătură morbidă proprie filozofului nostru. Psihoza, cîtă este, nu aparținea unei întregi epoci, cum îmi închipuiam odinioară și cum se crede prea adesea, ci unui anumit mediu spiritual și literar din acea epocă[2]. În primele trei secole ale erei creștine înfloresc gnozele și religiile misterice. În optica lor, omul se simte ca străin pe pămînt, ca exilat în propriul său trup și în lumea sensibilă. Acest sentiment se explică, în parte, prin răspîndirea platonismului: trupul este considerat un mormînt, o temniță de care sufletul – care se înrudește cu Ideile eterne – trebuie să se despartă; adevăratul nostru eu este pur spiritual. Mai trebuie să ținem seama și de teologiile astrale: sufletul este de origine cerească și a coborît pe pămînt după o călătorie stelară în cursul căreia a căpătat învelișuri din ce în ce mai grosolane, iar ultimul dintre acestea este trupul pămîntesc.

Sub influența acestui platonism difuz, trupul începe să fie perceput cu o anumită silă. Este de altfel și unul dintre motivele ostilității păgîne

---

1. V.P. 1, 1.
2. În legătură cu noțiunea de mentalitate colectivă, v. criticile mele din *Annuaire du Collège de France*, 1983-1984, pp. 505-510.

față de misterul Întrupării. Porphyrios o va spune limpede:

> Cum putem admite că divinul s-a făcut embrion și că, după naștere, a fost învelit în scutece, mînjit de sînge, de fiere și de altele și mai și[3].

La rîndul lor, creștinii vor vedea însă că acest argument se întoarce împotriva celor care, asemenea platonicienilor, cred în preexistența sufletelor într-o lume superioară:

> Dacă, așa cum spun unii, sufletele ar fi din stirpea Domnului, atunci ele ar locui pururi la curtea Împăratului, și n-ar mai fi plecat de pe acel tărîm al fericirii... n-ar mai fi venit, dintr-un imbold nechibzuit, pe pămînt, unde sălășluiesc în trupuri opace, laolaltă cu umorile și cu sîngele, ca în niște burdufuri pline cu scîrnă, ca în niște ulcioare spurcate, pline cu urină[4].

Se poate spune că toate filozofiile acelei epoci caută să explice prezența sufletului divin într-un trup pămîntesc și că răspund la o întrebare tulburătoare a omului care se simte străin pe pămînt:

> Cine eram? Ce-am ajuns? Unde eram? Unde am fost azvîrliți? Încotro ne îndreptăm? De unde ne vine eliberarea[5]?

---

3. Porphyrios, *Adversus Christianos,* frg. 77, ed. A. von Harnack, Porphyrios, *Gegen die Christen,* Berlin, Academia Regală, 1916.
4. Arnobius, *Adversus nationes,* II, 37.
5. Clement din Alexandria, *Excerpta ex Theodoto,* 78, 2, ed. și trad. Sagnard, Paris, Éditions du Cerf («Sources chrétiennes», t. 23), 1948, p. 203.

Chiar în școala lui Plotin, unii dădeau acestei întrebări gnostice răspunsul gnosticismului. Pentru ei, sufletele căzuseră în lumea sensibilă în urma unei drame din afara lor. Lumea sensibilă fusese creată de o Putere rea. Sufletele, crîmpeie de lume spirituală, erau, împotriva voinței lor, prizonierele acestei lumi. Cum însă ele veneau din lumea spirituală, rămîneau spirituale. Nefericirea lor era pricinuită numai de locul în care se aflau. La sfîrșitul lumii, o dată cu înfrîngerea Puterii rele, pătimirea lor avea să ia sfîrșit. Sufletele se vor întoarce atunci în lumea spirituală, în «Pleromă». Mîntuirea venea așadar din afara sufletului: ea consta într-o strămutare și depindea de lupta dintre niște Puteri superioare.

*

În lecțiile și scrierile sale, Plotin va reacționa energic împotriva acestei învățături care, sub aparențe platoniciene, amenința să-i pervertească pe discipolii săi.

Căci experiența fundamentală a lui Plotin este, în ciuda unor asemănări superficiale cu atitudinea gnostică, diametral opusă acesteia.

Probabil ca și gnosticul, Plotin simte, chiar în clipa în care este în trup, că rămîne ceea ce fusese înainte de a fi fost în trup. Eul său, adevăratul său eu, nu este din lumea aceasta. Plotin nu trebuie să aștepte însă sfîrșitul lumii sensibile pentru ca eul său, de esență spirituală, să se întoarcă în lumea spirituală. Această lume spirituală nu este un loc supra-terestru sau supra-cosmic de care l-ar despărți spațiile cerești. Și nu este nici o stare originară, iremediabil pierdută,

la care numai harul divin l-ar putea readuce. Nu, lumea spirituală nu este altceva decît eul cel mai profund. Omul poate ajunge imediat la ea retrăgîndu-se în sine.

> Trezindu-mă adesea din trupul meu [și căutînd] la mine însumi[6], ajuns așadar în afara tuturor lucrurilor și înlăuntrul meu, contemplînd deci o fermecătoare frumusețe, încredințat că aparțin întru totul lumii superioare, prin urmare, după ce am trăit viața cea mai nobilă, după ce am devenit aidoma divinului, după ce am sălășluit în el, după ce am ajuns la această făptuire supremă și m-am statornicit deasupra oricărei altei

6. Sfîntul Ambrozie (în predica sa *De Isaac* IV, 11, *Corp. Script. Latin.*, t. XXXII, Viena, 1897, p. 650, 15-651, 7) face o paralelă între acest extaz al lui Plotin și extazul sfîntului Pavel (cf. *Epistola a doua către Corinteni* 12, 1-4): «Preafericit sufletul care pătrunde tainele Verbului. Căci, *trezindu-se din trup, înstrăinîndu-se de toate lucrurile din juru-i*, el caută *înlăuntrul lui*, cercetează pentru a afla dacă poate ajunge, cumva, la ființa dumnezeiască. Iar cînd în sfîrșit a izbutit să ajungă la ea, *întrecînd orice altă realitate spirituală, își face aici sălaș* și se hrănește dintr-însa. Așa era Pavel care știa că a fost răpit în rai; dar nu știa dacă a fost răpit în trup sau în afară de trup. Căci sufletul lui *se trezise din trupul său* și se îndepărtase și se înălțase dincolo de simțirile și de nevoile cărnii, iar Pavel, înstrăinîndu-se astfel de sine, a primit înlăuntrul lui niște cuvinte de negrăit pe care le-a auzit și nu le-a putut mărturisi, căci, arată el, nu se cuvine omului să le rostească». Sfîntul Ambrozie a fost frapat de faptul că, pe de o parte, sfîntul Pavel spunea că nu știe dacă a fost răpit în trup sau în afară de trup și că, pe de altă parte, Plotin vorbea despre o trezire în afara trupului. El nu pregetă deci să descrie extazul sfîntului Pavel în termeni pe care-i preia din descrierea extazului lui Plotin.

realități spirituale, cînd, după această odihnă în divin, cad iarăși din Intelect în raționament, mă întreb cum de-am putut, și mai înainte și acum din nou, să cobor așa, cum de-a venit sufletul meu înlăuntrul unui trup, dacă acum, că se află într-un trup, este întocmai cum mi s-a arătat. (IV 8, 1, 1.)

Avem deci de a face cu o experiență mistică de viziune de sine[7] în care omul se vede identificat cu Intelectul sau Spiritul divin, într-o stare de «frumusețe fermecătoare», și în care el este conștient că trăiește la un nivel superior de viață și de activitate. Nu este încă vorba de un contact cu Principiul suprem, Unul sau Binele, ci cu ceea ce se află la nivelul imediat inferior: Spiritul[8]. Plotin pomenește aici despre niște momente deosebite, și nu despre o stare continuă. Se produce un soi de trezire: ceva ce, pînă atunci, fusese inconștient invadează tărîmul conștiinței. Sau, mai bine zis, individul se află într-o stare pe care n-o trăiește în mod obișnuit: el exercită acum o activitate ce depășește modurile de conștiință și de judecată cu care este deprins. După aceste străfulgerări, el este însă uimit să se pomenească așa cum era, trăind în trupul său, conștient de sine, judecînd și cugetînd la ceea ce i s-a întîmplat.

---

7. Cf. *supra*, p. 43.
8. Cf. P. Hadot, «L'union de l'âme avec l'intellect divin dans l'expérience mystique plotinienne» [Unirea sufletului cu intelectul divin în experiența mistică plotiniană], în *Proclus et son influence*, Actes du Colloque de Neuchâtel, Neuchâtel, Éditions du Grand Midi, 1986, p. 14.

Plotin descrie această experiență interioară într-un limbaj corespunzător tradiției platoniciene. El se situează pe sine și își situează experiența în sînul unei ierarhii de realități ce se întinde de la un nivel suprem, Dumnezeu, la un nivel extrem, materia. Potrivit acestei doctrine, sufletul omenesc ocupă o poziție de mijloc între niște realități care-i sînt inferioare – materia, viața trupului – și niște realități care-i sînt superioare – viața pur intelectuală, proprie inteligenței divine, și, mai sus încă, existența pură a principiului tuturor lucrurilor. Potrivit acestui cadru, care corespunde unei ierarhii acceptate de tradiția platoniciană, nici o treaptă a realității nu se poate explica fără treapta superioară: nici unitatea trupului, fără unitatea sufletului care-l însuflețește; nici viața sufletului, fără viața Intelectului superior care cuprinde lumea Formelor și a Ideilor platoniciene și care iluminează sufletul și-i îngăduie să gîndească; nici viața Intelectului însuși, fără simplitatea fecundă a Principiului divin și absolut.

Ceea ce ne interesează însă pe noi este faptul că acest limbaj tradițional slujește la descrierea unei experiențe interioare și că, prin urmare, aceste niveluri de realitate devin niveluri ale vieții interioare, niveluri ale eului. Regăsim aici intuiția centrală a lui Plotin: eul omenesc nu este iremediabil despărțit de modelul etern al eului, care există în gîndirea divină. Acest eu adevărat, acest eu-în-Dumnezeu se află înăuntrul nostru. În răstimpul unor experiențe deosebite, care ridică nivelul tensiunii noastre interioare, ne identificăm cu el, devenim acest eu etern;

frumusețea lui inefabilă ne emoționează, iar cînd ne identificăm cu el, ne identificăm cu însăși Gîndirea divină, în care este cuprins.

Aceste experiențe deosebite ne arată așadar că am fost și sîntem într-un neîntrerupt contact cu adevăratul nostru eu. Sîntem mereu în Dumnezeu:

> Iar dacă ar fi să spun și mai limpede ceea ce contrar altora, mie mi se pare drept, voi spune că nici sufletul nostru nu s-a cufundat cu totul în sensibil, ci mereu rămîne ceva din el în lumea spirituală. (IV 8, 8, 1.)

Dacă așa stau lucrurile, totul este în noi, iar noi sîntem în toate cîte sînt. Eul nostru se întinde de la Dumnezeu la materie, de vreme ce sîntem concomitent în cer și pe pămînt.

Așa cum spune Plotin, reluînd o expresie homerică[9], «capul ne rămîne înfipt deasupra cerului». De îndată se ivește însă o îndoială:

> Dacă purtăm în noi lucruri atît de mărețe, de ce nu sîntem conștienți de ele, de ce nu ne umplem cea mai mare parte a timpului cu asemenea îndeletniciri superioare? De ce unii oameni n-o fac niciodată? (V 1, 12, 1.)

Plotin dă imediat răspunsul:

> Nu tot ce se află în suflet este conștient, ci ajunge la «noi» ajungînd la conștiință. Cînd sufletul lucrează fără a împărtăși nimic conștiinței, lucrarea lui nu ajunge la sufletul total. Așa se

---

9. IV 3, 12, 5; cf. Homer, *Iliada*, IV, 43, și Platon, *Timaios*, 90*a*.

face că «noi» nu știm nimic despre această lucrare, de vreme ce «noi» sîntem legați de conștiință și de vreme ce «noi» nu sîntem o parte a sufletului, ci sufletul total. (V 1, 12, 5.)

Prin urmare, noi nu avem conștiința acelui nivel superior al nostru care este eul nostru în gîndirea divină, sau mai bine zis gîndirea divină a eului nostru, deși este vorba de o parte – partea superioară – a sufletului nostru.

Putem oare spune într-adevăr că *noi* sîntem niște lucruri de care nu sîntem conștienți? Și cum putem explica această inconștiență?

Noi însă... Care «noi»? Sîntem noi acea parte a sufletului care rămîne mereu în Spirit, ori ceea ce s-a adăugat la ea și este supus devenirii timpului? Ci nu trebuie oare să spunem că, înainte ca nașterea de acum să aibă loc, eram, în lumea transcendentă, alți oameni – unii dintre noi chiar zei –, că eram suflete pure, eram Spirit, uniți cu întregul ființei, părți ale lumii spirituale, fără despărțire, fără împărțire? – aparțineam Totului (și nici măcar acum nu sîntem despărțiți de el).

Este însă adevărat că, acum, acestui om i s-a adăugat un alt om, care voia să fie și, găsindu-ne pe noi,... ni s-a atribuit nouă și s-a adăugat omului care eram noi la început... și așa am devenit noi și unul și celălalt, și de multe ori nu mai sîntem cel care eram mai înainte, ci acela pe care ni l-am adăugat ulterior: omul care eram nu mai acționează și, într-un fel, nu mai este prezent. (VI 4, 14, 16.)

Conștiința este un punct de vedere, un centru de perspectivă. Pentru noi, eul nostru coincide cu acest punct din care ni se deschide o perspectivă

asupra lumii sau asupra sufletului nostru: altfel spus, pentru ca o activitate psihică să fie a noastră, trebuie ca ea să fie conștientă. Conștiința – și eul nostru – se situează așadar, ca un mijloc sau ca un centru intermediar, între două zone de umbră, care se întind deasupra și dedesubtul ei: viața tăcută și inconștientă a eului nostru întru Dumnezeu, viața tăcută și inconștientă a trupului. Putem descoperi prin raționament existența acestor niveluri, superior și inferior. Dar tot nu *vom fi* cu adevărat ceea ce sîntem, atîta vreme cît nu vom avea conștiința acestui lucru. Dacă am putea deveni conștienți de viața spiritului, dacă am putea percepe pulsațiile vieții veșnice care este în noi, așa cum, dacă sîntem atenți, putem percepe bătăile inimii din trupul nostru, atunci viața spiritului ar invada cîmpul conștiinței noastre, ar deveni cu adevărat noi înșine, ar fi cu adevărat viața noastră:

> Lucrarea de sus[10] nu-și exercită înrîurirea asupra noastră decît atunci cînd ajunge la partea de mijloc a sufletului [= conștiința]. Cum adică? Oare nu sîntem și ceea ce se găsește la un nivel superior acestei părți de mijloc? Ba da, dar trebuie să fim conștienți de ea. Căci nu ne folosim mereu de ceea ce avem, ci numai atunci cînd îndreptăm partea mediană a sufletului fie în sus, fie în celălalt sens, sau cînd actualizăm ceea ce nu era în noi decît ca potențialitate sau ca dispoziție. (I 1, 11, 2.)

---

10. Plotin întrebuințează deseori expresia *ekei*, «sus» (pe care É. Bréhier o traduce prin «là-bas» [acolo]), pentru a desemna lumea transcendentă, adică Unul și Spiritul care conține lumea Formelor.

Plotin ne invită așadar la o convertire a atenției, care, la el, devine deja ceea ce Malebranche va numi mai tîrziu «rugăciune firească»[11]. Metoda este aparent simplă:

> Trebuie să nu mai privim; trebuie ca, închizînd ochii, să înlocuim acest fel de a vedea cu un altul și să trezim acea facultate pe care toată lumea o posedă, dar de care foarte puțini se folosesc. (I 6, 8, 24.)

Lucrul acesta va fi cu atît mai simplu cu cît conștiința este, în definitiv, un fel de oglindă, pe care este de-ajuns s-o cureți și s-o întorci într-o anumită direcție pentru ca ea să reflecte obiectele ce se ivesc. Ca să perceapă viața gîndirii, omul trebuie așadar să ajungă la o stare lăuntrică de pace și de tihnă:

> Pe cît se pare, conștiința există și se realizează atunci cînd activitatea Spiritului se refractă și cînd activitatea gîndirii care se exercită la nivelul vieții proprii sufletului [= rațiunea discursivă] ricoșează ca de pe suprafața netedă și strălucitoare a unei oglinzi[12] nemișcate. Prin urmare, ca în toate cazurile de reflexie, dacă oglinda este acolo, imaginea se produce, dar nu înseamnă că, dacă oglinda nu este acolo, sau nu este în starea propice reflectării imaginilor, lucrul a cărui imagine ar fi putut apărea nu rămîne prezent în act; tot astfel, în suflet, dacă ceea ce este analog în noi cu oglinda [cu alte cuvinte,

---

11. Malebranche, *Méditations chrétiennes et métaphysiques,* XIII, 11 și 18; XV, 9 în *Œuvres complètes*, t. X, Paris, Vrin, pp. 144, 148 și 168.
12. Cf. și IV 3, 30, 6.

> conștiința], dacă suprafața pe care se răsfrîng rațiunea și Spiritul nu este tulbure, aceste reflexe pot fi văzute și cunoscute aici, printr-un soi de percepție, știut fiind că aceasta este activitatea rațiunii discursive și a Spiritului. Dacă însă conștința este ca o oglindă spartă, pentru că armonia trupului este stricată, rațiunea discursivă și Spiritul își exercită activitatea fără reflectare, fiind atunci vorba de o activitate a Spiritului fără reprezentare imaginativă *(phantasia)*.
> (I 4, 10, 6.)

Plotin ia aici cazul-limită al nebuniei: viața spirituală a înțeleptului nu va fi întreruptă, pentru că el va fi rămas fàră conștiința vieții lui spirituale, pentru că oglinda conștiinței se va fi spart în urma unor tulburări ale trupului. În același timp însă, el ne arată de ce, în mod obișnuit, nu percepem viața Spiritului în noi. Conștiința noastră – oglinda noastră interioară – este tulburată și întinată de grijile pămîntești și trupești.

Nu viața noastră în trup – care nu este conștientă de sine – ne împiedică să fim conștienți de viața noastră spirituală, ci preocuparea noastră pentru trup. Iată adevărata cădere a sufletului. Ne lăsăm prinși în vîrtejul unor preocupări deșarte, al unor griji exagerate:

> Prin urmare, dacă vrem să existe conștiință a lucrurilor transcendente prezente astfel [în partea cea mai de sus a sufletului], conștiința va trebui să se întoarcă spre înăuntru și să-și îndrepte atenția spre transcendent. E ca atunci cînd cineva ar aștepta un glas pe care dorește să-l audă: dă la o parte toate celelalte voci și

> ciulește urechea, căutînd să surprindă apropierea sunetului pe care îl preferă tuturor celorlalte; tot astfel și noi trebuie să lăsăm deoparte zgomotele sensibile, dacă nu este neapărată nevoie să fim atenți la ele, spre a putea menține puterea conștiinței sufletului neatinsă și pregătită să audă sunetele ce vin din înalt. (V 1, 12, 12.)

Așadar nu din ură și din silă față de trup trebuie să ne desprindem de lucrurile sensibile. Lucrurile sensibile nu sînt rele în sine. Dar grija pe care ne-o provoacă ele ne împiedică să fim atenți la viața spirituală pe care o trăim în mod inconștient. Plotin vrea ca, încă din timpul vieții noastre pe pămînt, să avem, față de grijile lumești și chiar față de amintirea lor, atitudinea pe care o va avea sufletul după moarte, cînd se va înălța spre lumea superioară:

> Cu cît se grăbește mai mult spre înalt, cu atît uită mai repede lucrurile de pe pămînt – afară doar dacă nu va fi trăit și pe pămînt în așa fel încît să nu aibă a-și aminti decît de cele din înalt; căci încă din viața de pe pămînt este bine ca omul să trăiască «desprins de toate cele omenești»[13], deci și de amintirile omenești. De aceea, atunci cînd spunem că un suflet bun este acela care uită[14], avem întrucîtva dreptate, căci sufletul fuge departe de multiplicitate și adună toată această multiplicitate într-un singur lucru, respingînd nedeterminatul. Astfel, sufletul nu se împovărează cu multe lucruri, ci este ușor, este

---

13. Platon, *Phaidros,* 249 *c* 9.
14. Spre deosebire de Platon, *Republica*, 486 *d* 1, care afirmă că sufletul filozofic nu trebuie să uite.

> doar el însuși; și, într-adevăr, încă din timpul vieții pe pămînt, dacă vrea să fie în înalt, rămînînd în același timp jos, sufletul renunță la toate celelalte lucruri. (IV 3, 32, 13.)

Este deci oare de-ajuns să renunțăm la griji și să ne îndreptăm atenția spre partea cea mai de sus a sufletului nostru, ca să căpătăm, de îndată, conștiința adevăratei noastre vieți și a adevăratului nostru eu, și să trăim, ca să zicem așa, după cum ne e voia, experiențele deosebite pe care le descrie Plotin?

*

Nu, aceasta nu este decît o fază pregătitoare, deși absolut necesară. Noi nu ne vom identifica însă cu adevăratul nostru eu decît în anumite momente fugare. Căci viața spirituală pe care o trăiește în permanență adevăratul nostru eu constituie un nivel de tensiune și de concentrare, superior nivelului propriu conștiinței noastre Chiar dacă ne înălțăm pînă la acest nivel, nu ne putem menține aici. Iar cînd îl atingem, nu devenim conștienți de eul nostru superior, ci mai degrabă pierdem conștiința eului nostru inferior. Căci conștiința noastră nu este decît o senzație lăuntrică: ea cere ca în noi să se producă o dedublare, să apară o distanță temporală, oricît de mică, între cel ce vede și ceea ce se vede. Conștiința nu este așadar o prezență, ci este o amintire, angajată în mod inexorabil în timp. Ea nu ne pune la dispoziție decît niște reflexe, pe care încearcă să le fixeze exprimîndu-le în limbaj.

Dimpotrivă, activitatea adevăratului nostru eu se exercită în prezența totală, în veșnicie și în simplitatea deplină:

> Să ne aducem aminte, legat de acest lucru, că, pe pămînt chiar, atunci cînd exercităm o activitate de contemplare, mai cu seamă atunci cînd aceasta se împlinește într-o mare lumină, nu ne întoarcem spre sinele nostru printr-un act de gîndire, ci ne posedăm pe noi înșine, iar activitatea de contemplare se îndreaptă cu totul spre obiect, și noi devenim obiectul acela... nu mai sîntem noi înșine decît în mod potențial.
> (IV 4, 2, 3.)

Iată deci în ce constă întregul paradox al eului omenesc: nu sîntem decît lucrul de care sîntem conștienți, și totuși sîntem conștienți că am fost mai mult noi înșine tocmai în acele momente în care, ridicîndu-ne la un nivel mai înalt de simplitate lăuntrică, ne-am pierdut conștiința de sine.

De aceea spunea Plotin, în fragmentul autobiografic pe care l-am citat mai sus, că, atunci cînd, redevenind conștient după momentele de extaz, cobora de la intuiție la reflecție, se întreba de fiecare dată cum de coborîse înapoi, cum de redevenise conștient, cum de mai reintrase în starea de dedublare a eului conștient, după ce trăise unitatea Spiritului. Căci, trecînd de la un nivel interior la altul, eul are întotdeauna senzația că se pierde. Dacă devine una cu gîndirea pură și se înalță pînă la ea, eul se teme că-și va pierde conștiința de sine și că nu-și va mai fi propriul stăpîn. Dacă însă ajunge să-și trăiască viața divină, se teme că-și va recăpăta conștiința,

că se va pierde dedublîndu-se. Precum se vede, conştiinţa, ca şi amintirea, nu este cel mai bun lucru. Cu cît o activitate este mai intensă, cu atît este ea mai puţin conştientă.

> Am putea lesne găsi, chiar şi în starea de veghe, cînd gîndim sau cînd făptuim ceva, activităţi frumoase – contemplaţii sau acţiuni deopotrivă –, care nu sînt însoţite de conştiinţa a ceea ce îndeplinim. Căci nu este nevoie ca acela care citeşte să fie conştient că citeşte, mai ales atunci cînd este absorbit de lectură; tot astfel, cel care săvîrşeşte o faptă curajoasă nu are, în momentul în care acţionează, conştiinţa faptului că procedează în conformitate cu virtutea curajului. (I 4, 10, 21.)

Conştiinţa apare, întrucîtva, în momentul întreruperii unei stări normale: boala, de pildă, provoacă un şoc care ne face să devenim conştienţi de ea. În schimb, cîtă vreme sîntem sănătoşi, nu sîntem conştienţi de starea trupului nostru. Există şi aspecte mai grave:

> Astfel, conştientizarea faptelor riscă să le slăbească intensitatea: dacă nu sînt însoţite de conştiinţă, faptele sînt mai pure, mai dinamice, mai pline de viaţă; şi, de bună seamă, cînd oamenii de bine ajung la o asemenea stare, viaţa lor este mai intensă, deoarece nu se revarsă în conştinţă, ci se concentrează în ea însăşi într-un singur punct. (I 4, 10, 28.)

Aceste stări nu se pot însă prelungi: sîntem, iremediabil, nişte fiinţe conştiente şi dedublate. Vrem să surprindem momentele de unitate, să le fixăm, să le păstrăm, dar ele ne scapă chiar în

clipa în care credem că le-am prins – și recădem din prezență în amintire.

Nu ne putem deci înălța la viața spirituală decît printr-un soi de du-te-vino continuu între nivelurile discontinue ale tensiunii noastre interioare. Trebuie să ne îndreptăm atenția spre înăuntrul nostru și să ne pregătim astfel să trăim unitatea Spiritului, apoi să recădem în planul conștiinței recunoscînd că «noi» sîntem «acolo», și să ne pierdem iarăși conștiința, regăsindu-ne adevăratul eu în Dumnezeu. Mai exact, în clipa extazului, va trebui să ne mulțumim cu o conștiință de noi înșine confuză:

> Această identitate [dintre cel ce vede și ceea ce vede el] este, într-un anume fel, o luare în primire, o conștientizare a eului, care trebuie să aibă grijă să nu se îndepărteze de sine dintr-o prea mare dorință de a fi conștient de sine. (V 8, 11, 23.)

Iată cum descrie Plotin această mișcare de du-te-vino care ne permite să avem experiența lăuntrică a eului nostru în Dumnezeu sau a lui Dumnezeu în noi:

> Dacă îndepărtează acea imagine [a lui însuși unit cu Zeul, cu Spiritul adică], oricît de frumoasă ar fi ea, și dacă ajunge să se facă *una* cu Spiritul, fără a se mai dedubla, el este în același timp Unu și Tot, cu acest Zeu [= Spiritul], care este prezent în tăcere, și este cu acesta atît cît poate și atît cît vrea.
>
> Dacă însă, apoi, se întoarce și redevine *două*, el rămîne aproape de Zeu, în măsura în care-și păstrează puritatea, așa încît îi poate fi din nou

prezent Zeului, precum am arătat mai sus, dacă se întoarce iarăşi spre dînsul.

Ci iată ce cîştigă el întorcîndu-se astfel: la început, cîtă vreme rămîne diferit de Zeu, el este conştient de sine; cînd însă se întoarce degrabă înăuntru, el este într-o stare de totalitate şi, lăsînd în urmă conştiinţa, de teamă să nu rămînă diferit [de Zeu], el este unu, în această stare transcendentă. (V 8, 11, 4.)

Experienţa interioară plotiniană ne dezvăluie aşadar nişte niveluri discontinue ale vieţii noastre spirituale. Risipiţi în grijile şi preocupările vieţii de zi cu zi, putem să ne concentrăm mai întîi spre interior, să ne îndreptăm atenţia spre cele din înalt, şi să redevenim apoi conştienţi de noi înşine. Vom descoperi atunci că, uneori, ne putem înălţa la o unitate interioară mai desăvîrşită, în care intrăm în contact cu adevăratul nostru eu viu şi real în Gîndirea divină. Ajunşi la acest nivel, vom atinge, poate, o stare de unitate inefabilă, în care vom coincide în mod tainic cu simplitatea absolută de la care purcede orice viaţă, orice gînd şi orice conştiinţă.

Aceste niveluri nu se desfiinţează însă unele pe celelalte: tocmai coexistenţa şi interacţiunea lor alcătuiesc viaţa interioară. Plotin nu ne îndeamnă la o desfiinţare a personalităţii în *nirvâna*. Dimpotrivă, experienţa plotiniană ne arată că identitatea noastră personală presupune un absolut indicibil, de la care emană şi pe care totodată îl exprimă.

III

# PREZENȚĂ

*Dacă ar lipsi din lume,*
*Dumnezeu ar lipsi și din voi.*
(II 9, 16, 25)

Spre deosebire de gnostici, Plotin afirma așadar că lumea spirituală nu este nicăieri altundeva decît în noi înșine: uneori, în raport cu sufletul purificat, eul transfigurat se înfățișa sieși ca «o Frumusețe de o minunată măreție», iar viața interioară îi apărea ca scăldată într-o viață dumnezeiască. Plotin ne îndemna astfel la o prefacere a percepției noastre lăuntrice. Trebuia ca, nemaidedublîndu-se, conștiința să ajungă să coincidă cu acel nivel superior de tensiune și de unitate care este adevăratul nostru eu. Trebuia să învățăm să privim înlăuntrul nostru, spre a descoperi în noi înșine lumea spirituală.

Se mai poate atunci spune că lumea sensibilă este iremediabil despărțită de această lume spirituală? Au oare gnosticii dreptate să disprețuiască natura trupească și să nu vadă în ea decît lucrarea unei Puteri rele? Nu, căci lumea spirituală nu se află numai în noi, ci și în afara noastră; este de-ajuns să știm să privim înlăuntrul nostru pentru a o descoperi, este de-ajuns să știm să privim în afara noastră pentru a o desluși dincolo de aparențe. Acestei prefaceri a privirii interioare îi va corespunde prefacerea viziunii sensibile.

Gnosticul nu știe să privească lumea:

> Cine dintre oamenii aceia care, lipsiți fiind de înțelepciune, se cred mai înțelepți decît universul, este la fel de bine întocmit și de înțelept ca

acesta? O asemenea comparaţie este caraghioasă şi absurdă. Oricine ar face-o altfel decît silit de cursul discuţiei, ar putea fi învinuit de impietate. Iar o astfel de preocupare nu este proprie unui om cu judecată, ci unui orb, lipsit şi de judecată, şi de putere de înţelegere, şi care nu poate nici pe departe contempla lumea inteligibilă, de vreme ce nici măcar nu vede lumea sensibilă. (II 9, 16, 32.)

Dacă este adevărat că cei care privesc cu ochii lor operele de artă nu văd la fel aceleaşi obiecte în tablouri, dar că, recunoscînd în sensibil imitaţia a ceva ce se află în Gîndire, rămîn parcă uluiţi şi ajung să-şi reamintească adevărata realitate – şi, neîndoios, din această emoţie se naşte şi iubirea –, dacă este deci adevărat că cineva care vede Frumuseţea minunat reprezentată într-un chip uman[1] este purtat în lumea transcendentă, mai poate oare exista cineva atît de încet la minte şi de nesimţitor încît, văzînd toate frumuseţile din lumea sensibilă, toată această armonie şi ordinea măreaţă şi strălucirea formei ce se manifestă în astre, chiar dacă astrele sînt departe de noi, să nu ajungă să cugete şi să nu înceapă a nutri pentru această lume sensibilă un respect religios, spunîndu-şi: «Cîte minunăţii, şi din ce minunăţii trebuie să se tragă aceste lucruri minunate!» (II 9, 16, 43.)

A şti să priveşti lumea sensibilă înseamnă «a prelungi viziunea ochiului cu o viziune a spiritului», înseamnă «a străpunge, printr-un mare efort de viziune mentală, învelişul material al lucrurilor şi a ajunge să citeşti formula, invizibilă cu ochiul, pe care o desfăşoară materialitatea

1. Cf. Platon, *Phaidros*, 251 *a* 2.

lor»[2]. Am putea numi acest demers «metoda lui Lynkeos», «care vedea pînă și ce se-ascunde în măruntaiele pămîntului»[3]. Pe această cale putem să trecem dincolo de aparențele materiale și să vedem forma lor:

> Să cuprindem cu mintea, pe cît se poate, lumea sensibilă – în care fiecare parte rămîne ceea ce este, fără a se confunda cu alta –, ca pe o unitate în care toate stau laolaltă, astfel încît, dacă vreuna din părți se arată privirii noastre (bunăoară sfera exterioară care îmbracă cerul), atunci reprezentarea soarelui și a celorlalți aștri apar de îndată, iar pămîntul, marea și toate vietățile devin și ele vizibile, întocmai cum, într-o sferă transparentă, toate lucrurile ar putea deveni într-adevăr vizibile. Să existe așadar în suflet o reprezentare luminoasă a acestei sfere, care cuprinde în ea totul... Cu această reprezentare în tine, construiește în tine o altă reprezentare, suprimînd de astă dată masa; suprimă și spațiul și închipuirea materiei, fără însă a încerca să concepi o sferă mai mică decît aceasta ca masă. (V 8, 9, 1; cf. și II 9, 17, 4.)

Prin această metodă ne apare în fața ochilor lumea Formelor, care nu este așadar decît lumea sensibilă eliberată de condițiile ei materiale, adică redusă la Frumusețea ei:

---

2. Preiau aceste formule de la H. Bergson, «La vie et l'œuvre de Ravaisson» [Viața și opera lui Ravaisson], în *La Penseé et le Mouvant*, Paris, Presses universitaires de France, 1946, p. 258.
3. V 8, 4, 25. Lynkeos, unul dintre participanții la expediția Argonauților, era vestit pentru vederea lui pătrunzătoare.

De unde oare strălucirea frumuseții acelei Elene pe care au rîvnit-o atîția, sau a tuturor femeilor care, prin frumusețe, seamănă cu Afrodita?... Nu tot din formă [provine această frumusețe]? Dar dacă aceeași formă, indiferent că se află într-o masă mare sau mică, emoționează în același fel, prin puterea pe care o are, sufletul celui care o contemplă și-i induce o stare identică, înseamnă că nu trebuie să facem nici o legătură între Frumusețe și mărimea masei. Iată și dovada acestui lucru: cîtă vreme forma este în exterior, nu o vedem. De-abia cînd a ajuns înăuntrul nostru își poate ea exercita influența. Căci nu poate pătrunde în ochi decît ca formă. (V 8, 2, 9-26.)

Emoția pe care o produce în noi frumusețea vizibilă este provocată așadar de Forma care se manifestă în trup. Lumea Formelor ne poate astfel emoționa la nivelul simțurilor și este percepută cu o voluptate pe care nici o altă realitate sensibilă n-ar putea-o trezi:

[În lumea Formelor], toate lucrurile sînt din belșug și, într-un fel, clocotesc. Există ca un șuvoi de lucruri dintr-acestea ce clocotesc de viață, un șuvoi ce țîșnește dintr-un singur izvor, dar nu ca și cum ele și-ar avea obîrșia într-un suflu sau într-o căldură unică, ci mai degrabă ca și cum ar exista o anumită calitate unică, în care-ar fi cuprinse toate calitățile, aceea a blîndeții, îngemănată cu aceea a miresmei, și gustul vinului îmbinat cu virtuțile tuturor sevelor și cu viziunile culorilor și cu tot ceea ce simțul pipăitului ne învață să cunoaștem; și s-ar mai afla aici toate senzațiile auzului, toate melodiile, toate ritmurile. (VI 7, 12, 22.)

În acest univers de Forme pure, în care fiecare lucru este doar el însuși, domnește totuși o întrepătrundere totală:

> Totul este transparent; nimic nu este întunecat, nimic nu este opac; fiecare lucru este vizibil pînă în adînc pentru fiecare lucru și toate lucrurile așijderea, căci lumina este transparentă pentru lumină; și, într-adevăr, fiecare lucru le cuprinde în el pe toate și de asemenea le vede pe toate în fiecare lucru în parte, astfel încît toate lucrurile sînt pretutindeni prezente, fiecare fiind toate și toate fiind fiecare, iar strălucirea nu are margini. (V 8, 4, 4.)
>
> Această Frumusețe se revarsă peste toate lucrurile și toți cei care sînt în înalt se umplu de ea, devenind astfel și ei frumoși, la fel cum se întîmplă de multe ori ca pielea oamenilor care trăiesc pe niște înălțimi unde pămîntul are o culoare lutoasă să capete și ea această culoare, căci oamenii aceia au ajuns să semene cu pămîntul pe care-l calcă. În înalt însă, culoarea ce învesmîntează totul este Frumusețea, sau mai bine zis, totul, începînd din adîncuri, nu este decît culoare și frumusețe. (V 8, 10, 26.)

Care este așadar raportul dintre lumea Formelor și lumea sensibilă? Dacă cea dintîi poate fi văzută prin intermediul celei de-a doua, dacă viziunea spiritului poate prelungi viziunea ochiului, înseamnă că între cele două lumi există continuitate, înseamnă că ele sînt unul și același lucru, dar la două niveluri diferite. Plotin insistă cu tărie asupra acestei continuități: «Cum ar putea exista lumea aceasta, dacă ar fi despărțită de lumea spirituală?»[4].

4. II 9, 16, 11.

Plotin se opune cu strășnicie antropomorfismului din *Timaios*, antropomorfism reluat, de altfel, de sectele gnostice. Pentru el, lumea sensibilă nu este opera unui creator care ar fi făurit-o cugetînd și reflectînd la ceea ce face:

> Dacă admitem că de la altcineva a primit universul nostru ființa sa, și ființa sa așa cum este ea, ar trebui oare să ni-l imaginăm pe creatorul lui cugetînd mai întîi în sinea sa la pămînt și gîndindu-se că acesta trebuie așezat în mijloc, apoi la apă, iar apa pe pămînt, și la toate celelalte lucruri, orînduite fiecare la locul lui pîna la cer, apoi la toate animalele și, pentru acestea, la formele pe care să le aibă fiecare, cîte sînt ele astăzi, iar pentru fiecare dintre ele, la măruntaiele dinăuntru și la părțile din afară, și apoi, după ce totul a fost limpede în sinea lui, apucîndu-se de treabă? O asemenea «reflecție» nu este cu putință: de unde i-ar putea veni ea, de vreme ce el încă nu va fi văzut lucrurile care ar face obiectul reflecției lui? Și chiar dacă ar fi primit de la altcineva viziunea acestor lucruri, era cu neputință ca el să se aștearnă pe treabă, așa cum fac astăzi meșteșugarii folosindu-se de mîinile și de uneltele lor. Căci mîinile și picioarele apar mult mai tîrziu. Reiese așadar că toate acestea se găseau într-o Alteritate [lumea spirituală]; și, de vreme ce, în virtutea proximității[5] ce există în

5. Această idee de «învecinare» are o dublă semnificație: pe de o parte, cum nu există intermediar între Unu, Intelect și Sufletul Lumii, nu este deci loc nici pentru un demiurg care ar făuri Corpul Lumii, fie imitînd Modelul transcendent, fie inventînd prin raționament sistemul Lumii; pe de altă parte, Corpul Lumii apare instantaneu și fără intermediar, așa cum apare căldura în preajma focului.

> ființă între realități, nu există intermediar, înseamnă că o urmă și o imagine a acestei Alterități au apărut oarecum instantaneu...
>
> Poți foarte bine enunța motivul pentru care pămîntul stă în centrul universului și motivul pentru care pămîntul este sferic și ecliptica este cum este; în Spiritul divin însă, nu s-a hotărît, după chibzuială, ca lucrurile să fie făcute astfel, ci lucrurile sînt bine făcute pentru că sînt așa cum sînt. (V 8, 7, 1-40.)

Plotin ține mult la această idee:

> Luați aminte la meșteșugul ce zămislește minuni cu felurite forme în cele mai neînsemnate animale, și chiar și în plante: la frumusețea roadelor și a frunzelor lor, la încîntătorul lor belșug de flori, pe cît de gingașe, pe-atît de bogate. (III 2, 13, 22.)
>
> Această frumoasă rînduială a Lumii ține de Spirit: ea se înfăptuiește fără reflecție rațională, și totuși astfel încît, dacă cineva s-ar putea sluji în mod desăvîrșit de reflecția rațională, ar fi uimit să vadă că totul a fost rînduit astfel încît nici reflecția rațională n-ar fi știut să facă mai bine. (III 2, 14, 1.)

Viziunea spiritului, care prelungește și dezvoltă viziunea ochiului, ne îngăduie să întrezărim, dincolo de lumea materială, o lume a Formelor; lumea materială nu este decît «vizibilitatea» acestor Forme și se explică așadar prin această vizibilitate. În ceea ce le privește, Formele nu trebuie explicate, este inutil să le căutăm rațiunea, finalitatea. Ele își sînt propriile rațiuni de-a fi: Formele nu sînt cum sînt pentru că trebuiau să fie așa, ci așa trebuie să fie pentru că

sînt ceea ce sînt. Dacă Formele nu trebuie explicate, dacă ele poartă în sine propria lor rațiune de-a fi, aceasta se datorează tocmai faptului că sînt vii:

> Dacă vom analiza în sine fiecare Formă luată în sine, vom găsi înăuntrul acestei Forme cauza ei. Căci, dacă ceea ce este inert și lipsit de viață nu are absolut nici o cauză, de unde ar putea căpăta o cauză ceea ce este Formă și aparține Spiritului? Iar dacă am spune că Forma își primește cauza de la Spirit, această cauză n-ar fi despărțită de ființa Formei, de vreme ce Forma este identică cu Spiritul. (VI 7, 2, 18.)

Lumea Formelor este însuflețită de o Viață unică, de o mișcare continuă ce dă naștere diferitelor Forme. Este ca un organism unic care-și găsește în sine propria rațiune de a fi și care se diferențiază în părți vii. Formele se complică și se subdivid, de la planta originară la diferitele soiuri de plante, de la animalul originar la diferitele specii de animale. Fiecare Formă dezvoltă tot ceea ce implică: Forma umană necesită rațiune, dar și picioare și degete; Forma calului implică, de pildă, copita, altă Formă animală implică fildeși sau coarne[6]. Căci fiecare Formă se vrea totală și perfectă în felul ei, conform propriei sale teme. Lumea Formelor nu înfăptuiește un program, un plan care i-ar fi transcendent. Putem spune că ea se inventează și se instituie pe sine. Lumea Formelor este, cum spunea Uexküll despre organismul viu, «o melodie care se cîntă

6. VI 7, 10, 1.

singură»[7]. Lumea Fomelor este o înțelepciune imediată

> care nu se dobîndește prin raționamente, pentru că este întotdeauna aici, întreagă, și pentru că nu-i lipsește nici o parte – lucru care ar sili-o să facă cercetări. (V 8, 4, 36.) Această înțelepciune nu este o îmbinare de teoreme, ci, fiind mereu întreagă, constituie o unitate... Este de ajuns să socotim că această înțelepciune este cea dintîi: neizvorînd dintr-alta, ea nu este în altceva. (V 8, 5, 5.8.)

Pentru a lămuri modul în care intuiește el viața Formelor, Plotin ia exemplul hieroglifelor:

> Pentru lucrurile pe care au vrut să le reprezinte cu înțelepciune, egiptenii nu s-au slujit de semne alfabetice, care se înșiruie în vorbire și în propoziții, și care imită sunetele și rostirea, ci, desenînd imagini și gravîndu-le în temple – fiecare imagine era semnul unui obiect –, au dat de înțeles că, în lumea Formelor, nu există vorbire, căci fiecare imagine este o știință, o înțelepciune, un subiect, dintr-o singură bucată, și nu o reflecție sau o deliberare. (V 8, 6, 3.)

7. Citat de F.J.J. Buytendijk și H. André, «La valeur biologique de l'„Art poétique" de Claudel» [Valoarea biologică a „Artei poetice" a lui Claudel], în *Vues sur la psychologie animale*, de Hans André și F.J.J. Buytendijk, Paris, Vrin, 1930, p. 131: «Iar cînd vorbește despre niște „note care parcă se cîntă singure, întinzîndu-și degetele în toate părțile", gîndul ne poartă la energica expresie a lui Uexküll: „Orice organism este o melodie care se cîntă singură".» Baronul J. von Uexküll (1864-1944), biolog eston, profesor la Hamburg, a fondat aici, în 1926, un Institut de cercetări asupra mediului înconjurător.

Hieroglifele, așa cum le concepe Plotin, exprimă foarte bine ce sînt totalitățile organice: fiecare Formă este ea însăși «dintr-o dată» și își dă singură, imediat, propriul sens. Am putea spune că Formele plotiniene sînt niște hieroglife care se desenează singure.

Astfel, teoria platoniciană a Ideilor se transformă într-o intuiție a misterului Vieții. Se va spune poate că lumea Formelor plotiniene nu este decît «interiorul» lumii vizibile și că ea nu dă seama de viața concretă sau materializată. E drept că Plotin nu ne propune decît o teorie a morfogenezei spirituale, dar poate că este adevărat că orice viață este Spirit. Oricum ar sta lucrurile, Plotin are neprețuitul merit de a fi elaborat noțiunile fără de care este cu neputință constituirea unei filozofii a Vieții. Căci el a îndrăznit, cum spunea Goethe, «să creadă în simplitate»[8]. Pentru el, viața este o activitate formatoare, simplă și imediată, ireductibilă la oricare dintre analizele noastre, o totalitate care este prezentă dintr-o dată, interioară sieși, o Formă ce se formează singură, o cunoaștere nemijlocită, care ajunge fără efort la desăvîrșire.

Filozofiile moderne ale Vieții se vor adăpa la izvorul plotinian. Ce altceva este «fenomenul originar» *(Urphänomen)* al lui Goethe[9], dacă nu

---

8. Goethe, Scrisoare către Zelter din 19 martie 1827, în franceză în textul lui Goethe; acesta traduce cuvîntul «simplicité» [simplitate] prin *die Einfalt* și *das Einfache* și comentează: «Trebuie să credem într-o productivitate originară» (Goethe, *Briefe*, t. IV, scrisoarea 1357, München, Beck, 1976, p. 220).
9. Despre această noțiune, cf. G. Bianquis, *Études sur Goethe*, Paris, Les Belles-Letres, 1951, pp. 45-80

Forma așa cum o concepe Plotin? Și nu din meditația filozofică plotiniană s-a inspirat Bergson în concepția sa despre Imediat, în critica finalismului, în teoria «totalităților organice»[10]?

Regăsim în acest demers plotinian o critică a reflecției și a rațiunii umane analoagă cu critica reflecției și a conștiinței, pe care o provocase descoperirea nivelurilor eului. În ambele cazuri, simplitatea vieții se sustrage reflecției. Trăind în dedublare, în calcul, în proiect, conștiința umană crede că nu putem găsi decît după ce am căutat, că nu putem construi decît punînd laolaltă bucăți, că nu putem atinge un scop decît slujindu-ne de niște mijloace. Ea introduce pretutindeni o mediere. Viața, care găsește fără să caute, care inventează întregul înaintea părților, care este concomitent scop și mijloc, care este, altfel spus, imediată și simplă, nu poate fi așadar surprinsă prin reflecție. Pentru a ajunge la ea, ca și pentru a ajunge la eul nostru pur, trebuie să abandonăm reflecția în favoarea contemplării.

*

(«L'*Urphänomen* dans l'œuvre de Goethe»). A se vedea *Conversations de Goethe avec Eckermann* (18 februarie 1829), trad. Chuzeville, Paris, Gallimard, 1988, pp. 277-278.

10. Privitor la filozofia bergsoniană a vieții, cf. V. Jankélévitch, *Bergson*, Paris, Alcan, 1931 (ediție nouă, revăzută, Paris, Presses universitaires de France, 1959). În legătură cu Plotin și cu filozofia naturii, cf. P. Hadot, «L'apport du néoplatonisme à la philosophie de la nature en Occident» [Contribuția neoplatonismului la filozofia naturii în Occident] în *Eranos-Jahrbuch*, t. 37, 1968, pp. 91-131.

Căci viața însăși este, la toate nivelurile, contemplare. Cît de violent paradox – dar și cît de plotinian!

Natura însăși, principiu al vieții trupurilor, este, la rîndu-i contemplare:

> Iar dacă cineva ar întreba-o de ce produce, și dacă ea ar consimți să-l bage în seamă pe cel care o întreabă și să-i răspundă, i-ar spune: «Decît să mă-ntrebi[11], mai bine ai pricepe intuitiv tăcînd și tu la fel cum tac și eu, care nu obișnuiesc să vorbesc – Dar ce anume trebuia priceput? – Că ceea ce produc, în tăcere[12], este ceea ce contemplu – un obiect de contemplație produs de natura mea; și că se cade ca eu – care sînt, la rîndu-mi, produsul unei contemplații – să fiu din fire înclinat spre contemplare. Iar ceea ce contemplu este produs de ceea ce contemplă în mine, la fel cum geometrii desenează contemplînd. Eu însă nu desenez, ci doar contemplu, iar liniile corpurilor capătă realitate de parcă ar ieși din mine.» (III 8, 4, 1.)

Această prozopopee ne arată cum lumea sensibilă dă o expresie vizibilă lumii Formelor. Natura nu are nici mîini, nici pensule cu care să plăsmuiască organisme care ar fi copii ale Formelor. Dacă desenează aceste organisme, natura o face printr-o artă nemijlocită. Ea este aidoma unui pictor căruia i-ar fi de-ajuns să privească

---

11. Bergson citase aceste prime rînduri ale prozopopeii Naturii ca moto la traducerea în limba engleză a cărții sale *Les Données immédiates de la conscience*, apărută în 1910.
12. Preiau conjectura lui S. T. Coleridge, *Biographia Literaria*, Londra, 1817 (reed. 1907), c. 12.

un model pentru ca imaginea acestuia să apară pe pînză. *Natura pictrix!* Roger Caillois a vorbit cu entuziasm despre arta spontană a Naturii care pictează aripile fluturilor[13]. Să ne gîndim și la caracterul pur ostentativ pe care unii biologi îl descoperă în structurile plantei, unde podoabele și ornamentele joacă un rol primordial. Plotin se apropie și de astă dată de misterul Vieții.

Din lumea Formelor, Natura contemplă ceea ce îi arată Sufletul. Dar și Sufletul, la rîndul lui, contemplă lumea Formelor, iar ceea ce îi comunică el Naturii nu este decît rezultatul firesc al acestei contemplări. Fără îndoială că, adeseori, sufletul renunță la contemplație în favoarea raționamentului, a căutării și a acțiunii, dar tot din dragoste de contemplare:

> Cînd puterea lor de contemplare slăbește, oamenii ajung să producă acțiunea care este o umbră a contemplației și a rațiunii. Cum, din pricina slăbiciunii sufletelor lor, contemplarea nu le mai este de-ajuns, ei nu mai pot percepe bine obiectul contemplației lor, și sînt de aceea nemulțumiți; atunci, dorind totuși să vadă acel obiect, ei se îndreaptă spre acțiune, pentru a vedea cu ochii ceea ce nu mai pot vedea cu mintea. Un lucru e sigur: cînd produc ceva, oamenii vor și ei să vadă, să contemple și să perceapă obiectul produs. (III 8, 4, 31.)

Prin contemplație vom dobîndi deci nemijlocit acea viziune a Frumuseții, la care oamenii ajung cu greu, și numai după un lung ocol.

---

13. Roger Caillois, *Méduse et Cie*, Paris, Gallimard, 1960, pp. 35-68.

Această Frumusețe este Frumusețea lumii Formelor. Aici, contemplația este nemijlocită. Formele se contemplă pe ele însele. În ele, arta imediată pe care o deslușeam în natură atinge perfecțiunea ideală: Formele se formează contemplîndu-se și se contemplă instituindu-se. Ele își sînt deopotrivă model și rezultat, printr-un singur act spiritual. O singură viață, un singur gînd le străbate. Sînt o singură Formă care se contemplă. Sînt Gîndirea divină, Frumusețea în sine despre care vorbea Diotima în *Banchetul* lui Platon[14]; sînt Spiritul:

> Neîndoielnic, de vreme ce Spiritul este frumos, de vreme ce el este cel mai frumos dintre toate lucrurile, în lumina limpede, în «strălucirea fără pată»[15] în care sălășluiește, adunînd în el firea tuturor ființelor – iar lumea pămîntească, în toată frumusețea ei, nu e decît umbra și imaginea lui –, în desăvîrșita splendoare în care stă, pentru că în el nimic nu este lipsit de intelect, de lumină sau de măsură, și de vreme ce el trăiește o viață pe deplin fericită, cel care l-ar vedea, cel care s-ar cufunda în el așa cum se cuvine și s-ar face una cu el, ar fi cuprins de o adîncă uimire. (III 8, 11, 26.)

Pentru a se uni însă cu Gîndirea divină în sînul căreia se contemplă Formele, trebuie ca sufletul să nu mai contemple această lume a Formelor ca pe o realitate exterioară, ci, înălțîndu-se la nivelul contemplării pure, proprie Gîndirii divine, să o simtă în el însuși; trebuie ca, prin

14. Platon, *Banchetul*, 211 *e*.
15. Platon, *Phaidros*, 250 *c* 4.

partea lui cea mai de sus, sufletul să coincidă cu această viziune nemijlocită de sine:

> Dacă am compara Spiritul [cu care se identifică lumea Formelor] cu o sferă care ar trăi o viață multiplă și variată, sau cu o realitate făcută doar din chipuri și care ar străluci de toate aceste chipuri vii... dacă ni l-am reprezenta astfel, l-am vedea cumva din afară, ca atunci cînd cineva se uită la altcineva. De fapt însă, trebuie ca, devenind Spirit, să te faci tu însuți viziune. (VI 7, 15, 24.)

Nu mai există atunci nici o diferență între percepția exterioară și cea interioară. Am depășit nivelul reflecției și al percepției și l-am atins pe cel al intuiției și al contemplației. Simțim atunci că Viața este contemplare imediată de sine. Vedem cum lucrurile se nasc începînd cu acea privire totală prin care Frumosul își apare sieși ca privire. «Sîntem» în Spiritul divin, în Gîndire, în Intelectul care se gîndește pe sine:

> Văzînd ființele [adică Formele], Spiritul se vede pe sine; privirea lui se realizează, iar el devine, la rîndu-i, această realizare. Căci cel care gîndește și actul său de gîndire sînt una. Se vede pe sine întreg, fiind întreg prin el însuși... Cît eram în înalt, în realitatea însăși a Spiritului divin, ne era de-ajuns și ne mulțumeam să gîndim și, strîngînd toate lucrurile laolaltă în unitate, eram în contemplație. Spiritul însuși gîndea și vorbea despre el însuși [în locul nostru]; sufletul stătea în repaus, lăsînd Spiritul să lucreze. Acum însă, după ce am căzut înapoi pe pămînt, căutăm din nou să sădim în suflet o anumită convingere, am vrea să vedem modelul în imaginea sa. (V 3, 6, 5.12.)

*

Mulțumită acestei experiențe, vom ști că, de vreme ce toate lucrurile rezultă imediat din el, Frumosul este prezent atît în lumea sensibilă, cît și în sufletul nostru. Gnosticilor care disprețuiesc lumea, Plotin le poate replica:

> Dumnezeu trebuie să fie prezent în toate făpturile, și va fi deci în lumea noastră, indiferent cum ne închipuim această prezență; lumea este așadar parte din Dumnezeu. Dacă însă Dumnezeu ar lipsi din lume, atunci și din voi ar lipsi, și n-ați mai putea spune nimic nici despre el, nici despre ființele care vin după el. (II 9, 16, 24.)

În contactul cu prezența divină, nu mai există opoziția dintre lumea exterioară și lumea interioară. Omul descoperă, în sine și în afară de sine, aceeași lume a Formelor, aceeași Gîndire divină, aceeași Frumusețe, unde totul comunică într-o unică viață spirituală.

Amelios, unul dintre discipolii lui Plotin, era, după cum povestește Porphyrios, foarte credincios:

> Îi plăcea să aducă jertfe, iar cînd era lună nouă sau de sărbători lua templele pe rînd. Într-o zi, l-a rugat pe Plotin să vină cu el. Acesta i-a răspuns: «Zeii trebuie să vină la mine, nu să mă duc eu la ei». Ce-a vrut el să spună cu vorbele astea atît de trufașe, n-am înțeles și nici n-am îndrăznit să-l întrebăm. (V.P. 10, 33.)

Aceste vorbe de dispreț față de cultele tradiționale par să-i fi buimăcit pe cei cîțiva discipoli care-l însoțeau. Putem însă lesne recunoaște aici

înțelesul plotinian al prezenței divine. Pentru a-l găsi pe Dumnezeu, nu este nevoie să mergi la templele unde se spune că și-a avea el lăcașul. Nu trebuie să te miști din loc ca să-i simți prezența, ci să devii tu însuți un templu viu, în care se va putea manifesta prezența divină.

Iar Dumnezeu nu este numai în noi, ci și în lume. Ultimele cuvinte ale lui Plotin vor face din nou aluzie la aceste două forme ale prezenței divine. Discipolului său Eustochios, care i-a stat la căpătîi în ultimele clipe, filozoful îi va spune:

> Mă silesc să înalț divinul din mine la divinul din univers. (V.P. 2, 25.)

Ceea ce înseamnă: mă străduiesc să mor, mă străduiesc să-mi eliberez sufletul. Viața din mine se va contopi cu Viața universală. Ecranul trupului și al individualității nu le va mai despărți.

*

Dumnezeu este așadar prezența totală, adică atît prezența eului nostru față de sine însuși, cît și prezența tuturor ființelor, unele față de celelalte:

> Nu numai noi sîntem lucrurile din înalt, ci și celelalte lucruri; cu toții sîntem deci lucrurile din înalt. Și, fiind în unitate cu toate celelalte lucrurile, sîntem, laolaltă cu ele, lucrurile din înalt. Sîntem așadar Totul și Unul. Cînd privim însă în afară, în direcția opusă direcției originii de care atîrnăm, nu știm că sîntem una, ca niște chipuri întoarse spre exterior și care, pe dinăuntru, ar sta prinse într-un singur creștet. Dacă însă cineva s-ar putea întoarce, fie spontan, fie

> pentru că ar fi avut norocul să-l tragă Atena de păr[16], atunci l-ar vedea pe Dumnezeu şi s-ar vedea pe sine şi ar vedea Totul. (VI 5, 7, 6.)

Cu această experienţă a prezenţei totale, atingem punctul cel mai profund al experienţei plotiniene a Vieţii. Viaţa este prezenţă totală, pentru că este o forţă simplă şi infinită care se răspîndeşte într-o continuitate dinamică. Plotin percepe viaţa, dinăuntru, ca pe o mişcare pură, care este pretutindeni şi nu se opreşte nicăieri, care este «deja aici», anterioară tuturor formelor particulare cărora le dă naştere fără a se opri în ele:

> Cum este Natura Primă [adică Spiritul divin ce conţine lumea Formelor] prezentă în toate lucrurile? Ca o Viaţă unică. Deoarece, într-o fiinţă vie, Viaţa nu se opreşte într-un punct dincolo de care n-ar mai fi în stare să se extindă asupra întregului, ci este pretutindeni într-însa. Dacă vei vrea să percepi infinitatea ce ţîşneşte veşnic în ea, firea ei neobosită, neostenită, care nu lipseşte niciodată şi care, ca să zic aşa, clocoteşte de viaţă, şi dacă-ţi vei concentra atenţia asupra unui punct sau dacă-ţi vei aţinti privirea într-un loc, n-o vei găsi acolo. Ba mai mult, ţi se va întîmpla întocmai pe dos. (VI 5, 12, 1.)

Căci mişcarea Vieţii şi prezenţa ei totală nu se pot fixa într-un punct, oricare ar fi acela. Oricît de departe am merge pe calea infinitului mare sau a infinitului mic, mişcarea ei ne va depăşi

---

16. Ca pe Ahile în *Iliada*, I, 197. Vorbind despre chipurile orientate în diferite direcţii, dar unite în creştetul capului, Plotin pare să se gîndească la statuile lui Hermes cu mai multe capete.

întotdeauna, de vreme ce sîntem prinși în această mișcare. Cu cît o vom căuta mai mult, cu atît o vom găsi mai puțin. Dacă însă vom înceta s-o mai căutăm, vom descoperi că ea era deja aici, căci Viața este prezență pură; tot ceea ce concepeam sau percepeam ca distinct ne îndepărta de ea:

> Fie, ajungînd în stare să alergi în pas cu ea, sau, mai mult, atingînd tu însuți Totul, nu vei mai căuta nimic; fie, renunțînd, te vei îndepărta de ea, îndreptîndu-te spre altceva, și vei cădea din nou, nemaivăzînd ceea ce îți este prezent, pentru că te uiți la altceva. Dar dacă te afli în situația de «a nu mai căuta nimic», cum ai mai simți-o? Nu trebuie oare să spunem că ai ajuns la Tot și că nu ai rămas într-una din părțile lui, și că nu mai spui despre tine: «pînă aici sînt eu»[17]. Respingînd determinarea, te-ai făcut Tot. Și totuși, erai de mai înainte Tot, dar, tocmai pentru că ți se adăugase ceva peste acest Tot, deveniseși mai puțin decît Totul chiar prin acest adaos. Căci acest adaos nu se înscria în ordinea Totului (cum să mai adăugi ceva la ceea ce este Totul?), ci era un adaos de neființă[18]. Devenind «cineva»[19], tocmai printr-un adaos de neființă, nu mai ești Totul, decît dacă înlături neființa. Vei crește deci înlăturînd tot ce este altceva decît Totul și, dacă vei înlătura acest lucru, Totul îți

---

17. Textual: «Sînt de cutare mărime determinată», dar cf., pentru sensul exact, VI 5, 7, 15.
18. Axioma lui Spinoza (Scrisoare către J. Jelles, în Spinoza, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1954, p. 1287), *«Omnis determinatio negatio est»*, este întru totul valabilă în universul plotinian.
19. Vezi și Plotin, V 8, 7, 32-33.

va fi prezent. Dar dacă Totul îți este prezent cînd înlături acest lucru, și dacă nu-ți apare cînd rămîi cu lucrurile particulare[20], înseamnă că Totul nu are nevoie să vină ca să fie prezent: dacă nu este prezent, înseamnă că tu te-ai îndepărtat. Iar dacă te-ai îndepărtat, nu te-ai îndepărtat de el – căci el este mereu prezent[21] –, ci, în timp ce el este prezent, te-ai întors în direcția opusă. (VI 5, 12, 13.)

Viața este o prezență care ne previne întotdeauna. Viața este preexistență; este mereu deja aici. Nu putem exprima mai bine acest lucru decît repetînd celebra cugetare a lui Pascal: «Nu m-ai căuta dacă nu m-ai fi găsit[22]».



20. Cf. sfîntul Ioan al Crucii, *Œuvres complètes*, Paris, Éditions du Cerf, 1990, p. 628 (*Urcarea pe muntele Carmel,* I, 13): «Cînd te oprești la ceva, încetezi să te mai arunci în Tot.»
21. Vezi și Plotin, *Tratatul* 9 (VI 9), 8, 34-46, pp. 102-103 Hadot.
22. *Pensées*, § 553 Brunschvicg, Classiques Hachette. Regăsim adeseori amintirea acestei pagini a lui Plotin la sfîntul Augustin, de exemplu, *Confessiones,* X, 27, 38: «Tu erai cu mine, dar eu nu eram cu Tine». Ne putem întreba dacă celebra formulă a lui Pascal nu este, prin intermediul sfîntului Augustin, un ecou îndepărtat al formulelor plotiniene, cf. Plotin, *Tratatul 50,* p. 81 Hadot.

IV

# IUBIRE

*Cei care nu cunosc această stare, să-și închipuie, luînd aminte la iubirile de pe lumea asta, ce va fi însemnînd întîlnirea cu cea mai iubită ființă.*
(VI 9, 9, 39)

Se ştie că gîndirea plotiniană recunoaşte două niveluri în sînul realităţii divine. Ea demonstrează, printr-un raţionament filozofic, că, dacă lumea Formelor este identică cu Gîndirea care se gîndeşte veşnic pe sine, această Gîndire nu poate fi totuşi principiul tuturor lucrurilor, cum crezuse Aristotel. Căci, gîndindu-se pe sine, ea intră sub incidenţa împărţirii între subiect şi obiect. Unitatea ei comportă aşadar o dualitate. De altfel, dacă Gîndirea este lumea Formelor, ea conţine într-însa o multiplicitate şi o diversitate care o împiedică să fie unitatea dintîi. Trebuie deci să presupunem, dincolo de ea, existenţa unei Unităţi absolute, a unui principiu care este în asemenea măsură Unu încît nu se mai gîndeşte pe sine.

Acesta nu este însă decît un raţionament, iar acest raţionament, care rămîne mereu în planul conştiinţei şi al reflecţiei, nu ne îngăduie să cunoaştem cu adevărat nivelurile realităţii divine pe care le distinge. El nu este decît un exerciţiu preliminar, un punct de sprijin, o trambulină. Pentru Plotin, cunoaşterea înseamnă întotdeauna experienţă, mai mult chiar, metamorfoză interioară. Important nu este să ştim pe cale raţională că există două niveluri în realitatea divină, ci să ne înălţăm lăuntric pînă la aceste niveluri şi să le simţim în noi, ca pe două tonuri diferite ale vieţii spirituale.

După cum am mai spus, Lumea Formelor, cuprinsă în Gîndirea divină, era deja percepută, în mod mistic, ca un fapt pur, care nu poate fi decît contemplat. Iar această contemplare era o experiență interioară, un nivel al eului, eu în care omul ajunge să coincidă cu contemplarea de sine, proprie Gîndirii divine.

Acum însă, revenind în planul reflecției și amintindu-și de contemplarea plină de iubire în care, fascinat de prezența Vieții și Gîndirii divine, se cam pierduse, Plotin va desluși, în sînul experienței descrise mai sus, urmele unei experiențe mai profunde, mai intense, mai emoționante, dar încă inconștientă: experiența iubirii. Și, dînd de urma ei, el va intui existența unui lucru pe care Inteligența (adică Viața și Gîndirea divină) nu face decît să-l manifeste.

Spectacolul Vieții divine care se mișcă în lumea Formelor ne umple de iubire. De ce sîntem însă cuprinși de iubire? Ce este iubirea? Un obiect oarecare, oricît de frumos ar fi, poate explica iubirea? De fapt, pînă și în cea mai neînsemnată iubire există intuiția infinitului, a ceea ce depășește orice formă, adică al Binelui absolut:

> O dovedește impresia pe care o încearcă îndrăgostiții. Cîtă vreme această impresie este resimțită de un om care se oprește la forma *(typos)* sensibilă, omul acela nu simte încă iubirea. Cînd însă, pornind de la această formă sensibilă, el produce în el însuși o formă nesensibilă în partea indivizibilă a sufletului său, atunci se naște iubirea. Iar dacă îndrăgostitul dorește să vadă obiectul iubirii sale, el dorește de fapt să ude acea formă nesensibilă care se veștejește. Dacă

însă ar deveni conștient de faptul că trebuie să meargă tot mai departe, spre ceea ce este tot mai «fără formă», atunci ar ajunge să dorească Binele însuși. Căci lucrul pe care l-a simțit el de la bun început, pornind de la o palidă licărire, era iubirea față de această nemăsurată lumină. (VI 7, 33, 22.)

Omul iubește deoarece frumuseții i se adaugă ceva indefinibil: o mișcare, o viață, o strălucire care, toate, nasc dorința și fără de care frumusețea rămîne rece și inertă:

Chiar și pe pămînt, frumusețea stă mai degrabă în lumina ce se revarsă peste simetrie, decît în simetria însăși. Tocmai asta dă farmecul. De ce oare splendoarea frumuseții strălucește cel mai tare pe un chip viu, iar pe un chip neînsuflețit nu mai rămîne decît urma frumuseții, chiar și-atunci cînd nici carnea, nici simetria chipului aceluia n-au fost atinse încă de stricare?... Și nu este oare mai frumos un om urît, dar viu, decît un om, neîndoielnic frumos, dar reprezentat într-o statuie? (VI 7, 22, 24.)

Singură, Lumea Formelor n-ar putea trezi în noi iubirea, dacă n-ar primi de altundeva viața care o însuflețește. Sufletul ar rămîne insensibil la proporțiile frumoase pe care le-ar contempla:

Dacă sufletul rămîne la nivelul Spiritului, el vede, fără doar și poate, niște obiecte de contemplație frumoase și venerabile, dar încă n-a dobîndit pe deplin ceea ce caută. Căci este ca și cum s-ar apropia de un chip, frumos, neîndoielnic, dar care încă nu poate încînta privirile, deoarece asupra lui nu se revarsă grația ce scaldă frumusețea în lumină. (VI 7, 22, 21.)

Cuvîntul a fost rostit: acel ceva, mișcarea, viața care se adaugă frumuseții dînd naștere iubirii, este grația. Experiența plotiniană resimțise Viața ca pe o contemplație, ca pe o simplitate concretă, ca pe o prezență. Acum, ea îi pătrunde fondul: Viața este grație.

Nimeni n-a înțeles mai bine decît F. Ravaisson, în al său *Testament filozofic*, întreaga semnificație a acestei experiențe plotiniene. Grația, ne spune el, este «euritmie» adică «mișcare ce face bine». O recunoaștem în mișcările ce exprimă decontractarea, condescendența, destinderea. Pictorii caută s-o surprindă în «aerul» chipurilor, în zîmbetul feminin. O putem însă la fel de bine percepe și în mișcările fundamentale ale naturii vii, adică în palpitație şi unduire: «Ia seama, spune Leonardo da Vinci, la „șerpuirea[1] a toate cîte sînt”, adică observă în fiecare lucru, dacă vrei să-l cunoşti bine și să-l reprezinți cum se cuvine, grația ce-i este proprie»[2].

Pentru Plotin, dacă lucrurile n-ar fi decît ceea ce sînt – în natura lor, în esența lor, în structura lor –, n-ar fi vrednice de iubire. Altfel spus, iubirea este întotdeauna superioară obiectului ei,

---

1. Cf. *The Notebooks of Leonardo da Vinci*, ed. J.P. Richter, Londra, 1883, vol. I, p. 28, § 48. Această referință mi-a fost comunicată de d. Louis Frank. Referitor la această temă (și, în general, la Ravaisson, 1813-1900), cf. D. Janicaud, *Une généalogie du spiritualisme français*, Haga, Nijhoff, 1969, pp. 53-56 și p. 11, n. 1.
2. F. Ravaisson, *Testament philosophique et fragments*, ed. Ch. Devivaise, Paris, Boivin, 1933; reed., Paris, Vrin, 1983, pp. 81 (aluzie explicită la Plotin), 83 și 133.

oricît de înalt ar fi el. Obiectul ei n-o poate nici explica, nici justifica. Există în iubire un «mai mult»; există în ea ceva de nejustificat. Iar în lucruri, acestui «mai mult» îi corespunde grația, Viața în misterul ei cel mai profund. Formele, structurile pot fi justificate. Viața însă, grația sînt nejustificate. Ele sînt «în plus», și tocmai acest surplus gratuit este totul. Plotin recunoaște în el «urma Binelui»:

> Fiecare formă nu este, în sine, decît ceea ce este. Ea devine însă obiect al dorinței cînd Binele o colorează, dăruindu-i cumva grația și umplîndu-i de Iubire pe cei care o doresc. (VI 7, 22, 5.)

Prin urmare, ceea ce Plotin numește Bine este ceea ce, dăruind grația, face să se nască iubirea, și totodată ceea ce, trezind iubirea, face să apară grația. Binele este ceea ce toate ființele doresc, Binele este ceva dezirabil în mod absolut. Spuneam că iubirea și grația sînt nejustificate, căci Binele însuși este absolut nejustificat: nu pentru că Binele ar fi o întîmplare sau un accident, ci pentru că, prin miracolul simplei sale prezențe mereu deja prezente – pe care Plotin, în tratatul VI 8, o descrie metaforic ca pe o vrere de sine –, el deschide în Ființă și în ființe posibilitatea unei dorințe și a unei iubiri infinite. Toate aceste formule sînt de altfel incapabile să redea ceea ce simte sufletul atunci cînd trece prin experiența contopirii pline de iubire cu Binele.

Ravaisson reproduce exact acest demers al gîndirii plotiniene. Dacă gestul grațios este unul de abandon, e pentru că el dezvăluie natura principiului creator. Viața este grație pentru că

Dumnezeu este grație. Grația lucrurilor provine din bunătatea dumnezeiască:

> Dumnezeu se face simțit de inimă în grație[3].

Așa cum observa și Bergson, echivocul este aici esențial: «Pentru cel care contemplă cu ochi de artist universul, dincolo de frumusețe se citește grația, iar dincolo de grație se întrezărește bunătatea. Toate lucrurile traduc, în mișcarea pe care o înregistrează forma lor, nesfîrșita generozitate a unui principiu care se dăruiește pe sine. Și nu întîmplător numim la fel farmecul ce însoțește mișcarea și fapta generoasă, caracteristică bunătății divine: pentru d. Ravaisson, cele două sensuri ale cuvîntului *grație* se contopesc»[4].

Ca și pentru Plotin, am adăuga noi. Plotin consideră și el că «dincolo de frumusețe se citește grația, iar dincolo de grație se întrezărește bunătatea». Căci dacă sîntem plini de iubire pentru frumusețea Spiritului și a lumii Formelor, e pentru că le vedem scăldate în lumina Binelui, care dăruiește acestei frumuseți grație: avem astfel sentimentul că, în definitiv, ne înălțăm spre Frumusețe în virtutea elanului infinit care ne poartă spre Bine. Intuim în Spirit și Forme «chipul Binelui»[5]. Grația este, în același timp, acel «mai mult», acel inexplicabil «nejustificat», care se adaugă Frumuseții, dînd naștere iubirii, și acea

---

3. Ravaisson, *Testament*, p. 83. Recunoaștem limpede în expresia «Dumnezeu simțit de inimă» o trimitere la Pascal, *Pensées*, § 225, Brunschvicg.
4. H. Bergson, *La Pensée et le Mouvant*, p. 280.
5. Cf. Plotin, *Tratatul 38,* pp. 37-43 și 126.

deschidere, acea prezență mereu deja prezentă, specifică Binelui despre care Plotin nu șovăie să spună că este «plin de blîndețe, de bunătate și de gingășie, oricînd la dispoziția celui care-l dorește»[6]. Grația, în aceste două sensuri, nu este, în definitiv, decît atracția pe care o exercită asupra noastră prezența Binelui, și care ne deschide posibilitatea iubirii.

Pe de altă parte, dacă, trăind experiența iubirii de Bine, sufletul are impresia că întîlnește o gratuitate absolută și o șansă mereu neașteptată, sau că depinde de o inițiativă care-l depășește, e pentru că el nu poate controla această experiență. Sufletul are impresia că Binele vine la el brusc, dar că tot atît de brusc se și îndepărtează de el. În realitate însă, lucru pe care Plotin îl repetă întruna, Binele este mereu deja prezent și nu el trebuie să vină spre noi, căci este mereu aici – grația este tocmai această prevenire, această deschidere –, ci noi nu sîntem în stare să-i fim mereu prezenți și să fim conștienți de relația noastră cu el. Altfel spus, ideea de gratuitate este, într-un anume sens, legată de nevolnicia noastră, de condiția noastră de ființe corporale.

*

Experiența iubirii! Mai întîi, impresia unui elan infinit:

> Sufletul se simte mișcat de-abia atunci cînd primește în el «efluviul» ce vine dinspre Bine: el este atunci cuprins ca de-o beție și simte boldul dorințelor. Așa se naște iubirea. Pînă atunci,

6. Plotin, V 5, 12, 33.

> sufletul nu încearcă nici o emoție care să-l poarte spre Spirit, deși Spiritul este frumos. Căci, pînă nu primește lumina Binelui, frumusețea Spiritului rămîne inertă și n-are nici o înrîurire... Ajungînd însă la suflet, «căldura» izvorîtă din Bine sporește, se trezește, prinde aripi și, deși își dorește cu patimă ceea ce este acum lîngă ea, se înalță totuși, ușoară, călăuzită de «amintire». Și atîta timp cît există ceva dincolo de obiectul care este acum lîngă el, sufletul urcă spre înalt, ridicat de cel care-i dă Iubirea. Și se înalță deasupra Spiritului, dar nu poate ajunge dincolo de Bine, căci mai presus de Bine nu există nimic.
> (VI 7, 22, 8.)

Cititorii lui Platon vor fi recunoscut aici multe din imaginile cu care acesta descrie, în *Banchetul* și în *Phaidros,* emoția plină de iubire ce înalță spre Frumos în sine sufletul cuprins de iubire pentru frumusețea sensibilă a unei ființe pe care-o iubește[7]. Deși reia termenii lui Platon, Plotin nu le dă totuși același conținut psihologic.

Relația de iubire despre care vorbește Platon este relația care, în Grecia clasică, se putea înfiripa între un maestru și discipolul său. Iubirea platoniciană este o iubire între bărbați. Iubitul este un tînăr, iar cel care-l iubește este filozoful, un om matur. El percepe, în cel pe care-l iubește,

---

7. Am indicat prin ghilimele termenii preluați din dialogul *Phaidros* de Platon (251 b 2-5). Amintirea acestui pasaj apare și în evocarea «obiectului care este acum lîngă suflet». În *Phaidros,* este vorba despre cel iubit; la Plotin, punctul de pornire al experienței poate fi atît iubirea pentru un semen, cît și iubirea pentru un obiect spiritual, dar inferior – cum ar fi o știință sau o virtute–, întîlnit de suflet în ascensiunea sa.

reflexul Frumuseții absolute, și atunci, ne spune Platon, se îndrăgostește. Sufletul își reamintește de lumea Formelor și se străduiește să nu mai contemple într-un reflex, ci în mod direct, Forma pură a Frumuseții înseși. Iubirea platoniciană pornește așadar de la o emoție sensibilă foarte tulburătoare. Dar, printr-o disciplină deopotrivă intelectuală și morală, această iubire se străduiește să ajungă la viziunea Formei pure. În acest moment, relația de iubire dintre cel îndrăgostit și cel iubit nu este desființată, ci sublimată. Îndrăgostitul continuă să iubească, dar acum iubește pentru a-l călăuzi pe cel iubit, pentru a-l face și pe el să se înalțe întru contemplarea Frumosului, pentru a zămisli în el virtuțile frumoase și ideile frumoase. Devenind spirituală, iubirea pentru discipol se îmbogățește cu ceea ce i-ar fi lipsit dacă ar fi rămas trupească: fecunditatea. Pentru îndrăgostitul cu adevărat filozof, fecunditatea spirituală vine să desăvîrșească fericirea contemplării Frumuseții. Ne aflăm, ca să spunem așa, în fața unei relații triunghiulare între îndrăgostitul-filozof, iubitul care a trezit în el aducerea-aminte, și Frumusețea transcendentă, care-și exercită atracția asupra îndrăgostitului prin intermediul celui iubit.

Pentru Plotin, raportul dintre iubirea pentru un semen și iubirea de Bine este mult mai complex. Astfel, el distinge trei căi[8] pe care omul se poate înălța din lumea sensibilă în lumea transcendentă; fiecăreia dintre aceste trei căi îi corespunde cîte un tip de om: omul inspirat de

8. Cf. I 3, 1, 1–3, 10.

Muze, îndrăgostitul, filozoful. Primul simte în mod natural frumusețea din sonorități și ritmuri. El trebuie deci să ajungă să descopere că armonia sensibilă își are temelia într-o armonie inteligibilă, care corespunde în cele din urmă frumuseții spirituale. Îndrăgostitul este atras de frumusețea trupurilor pentru că păstrează amintirea inconștientă a frumuseții ideale. El trebuie așadar să ajungă la conștiința faptului că ceea ce-l atrage la obiectul iubirii sale este Frumusețea transcendentă, în raport cu care frumusețea obiectului iubit nu este decît un simplu reflex. La rîndul său, omul filozof din fire, filozoful înnăscut, este, oricum, despărțit în mod natural de lumea sensibilă și nu are nevoie să treacă mai întîi prin faza iubirii pentru un semen. El trebuie doar călăuzit în științe și virtuți, pentru a putea continua să se înalțe, prin dialectică, spre Bine.

Este limpede că, pentru Plotin, iubirea trupească nu este decît una din căile de ascensiune posibile. Iată deci o primă diferență între Plotin și Platon, de vreme ce, pentru acesta din urmă, iubirea față de frumusețea trupului constituie mijlocul principal și indispensabil al experienței filozofice: numai viziunea plină de iubire a unui trup frumos îngăduie sufletului să-și reamintească de Frumusețea transcendentă. Există și o a doua diferență: Platon nu vorbește decît despre o iubire homosexuală, în vreme ce Plotin precizează că și iubirea conjugală poate duce la reamintirea și la descoperirea Frumuseții transcendente[9]. Climatul psihologic al școlii lui Plotin

9. Cf. Plotin, *Tratatul 50,* pp. 26-40 și 99-106 Hadot.

este – trebuie s-o recunoaștem – cu totul diferit de climatul psihologic al Academiei platoniciene. Plotin nu trăiește într-un mediu exclusiv masculin și nu vede cu ochi buni practicarea homosexualității. Porphyrios, biograful său, precizează că «erau, în jurul lui, femei foarte aplecate spre filozofie»[10], îndeosebi Gemina, în casa căreia locuia, fiica acesteia, pe care o chema tot Gemina, și o anume Amphiclea. Porphyrios mai povestește[11] că, într-o zi, un retor pe nume Diophanes a ținut o conferință publică în care, vorbind despre povestirea lui Alcibiades din *Banchetul* lui Platon, a afirmat că, pentru a învăța ce este virtutea, discipolul trebuie să cedeze poftelor trupești ale dascălului său. Plotin a vrut să se ridice și să iasă din sală; s-a abținut însă, și l-a pus pe Porphyrios să scrie o refutație. Și a fost atît de mulțumit de cele scrise de acesta, încît, de-atunci, ori de cîte ori vorbea despre Porphyrios, amintea o expresie din Homer: «Astfel din arc săgetînd, pentru greci ai să fii o lumină»[12].

---

10. V.P. 9, 1. Sîntem ispitiți să presupunem, așa cum face H. D. Saffrey («Pourquoi Porphyre a-t-il édité Plotin?» [De ce l-a editat Porphiros pe Plotin?], Porphyrios, *Viața lui Plotin*, t. II, p. 32), că Gemina era Afinia M. F. Gemina Baebiana, soția viitorului împărat Trebonianus (care a domnit între 251 și 253). Se pare însă că ea a murit înainte de 251, adică de data la care Trebonianus a devenit împărat (*Prosopographia Imperii Romani*, de E. Groag, Berlin-Leipzig, 1933, A 439). Probabil că pe fiica ei nu o chema Gemina (V.P. 9, 1-2), ci Vibia Galla. Gemina n-ar fi putut deci apuca decît primii ani ai învățăturii lui Plotin (din 244 pînă în 251).
11. V.P. 15, 6.
12. *Iliada*, VIII, 282.

Pentru Plotin însă, calea care duce de la iubirea omenească la iubirea transcendentă îi este inutilă celui predispus la filozofie, şi cu atît mai mult celui care a ajuns deja la lumea spirituală. Am putea spune că, pentru adevăratul filozof, iubirea este de la bun început mistică. Preluînd vocabularul erotic din *Phaidros*, Plotin nu-l foloseşte pentru a descrie, ca Platon, iubirea omenească şi sublimarea acestei iubiri, ci pentru a exprima de îndată, într-un limbaj plastic, o experienţă mistică. Experienţa iubirii omeneşti nu mai este un punct de pornire, punctul de pornire al unei ascensiuni, ci un termen de comparaţie, pe baza căruia se poate vorbi despre o experienţă mistică inefabilă: «Cei care nu cunosc această stare, să-şi închipuie, judecînd după iubirile de pe pămînt, ce poate însemna întîlnirea cu cea mai iubită dintre fiinţe»[13]. Căci iubirea omenească nu este decît un reflex al adevăratei iubiri, al iubirii pe care Binele o revarsă în suflet, şi dispare la apariţia acesteia:

> Sufletul iubeşte Binele pentru că, încă de la început, Binele l-a făcut să-l iubească. Iar sufletul care dispune de această iubire *nu aşteaptă ca frumuseţile de pe pămînt să-l facă să-şi readucă aminte*, ci, purtînd în el, chiar fără să ştie, iubirea, caută mereu, şi, deoarece vrea să se înalţe spre Bine, dispreţuieşte lucrurile pămînteşti; sufletul nu are încredere în lucrurile frumoase din universul sensibil, căci vede că ele sînt în trupuri şi că sînt întinate de locul în care sălăşluiesc... Iar cînd vede că lucrurile frumoase de pe pămînt trec şi se duc, el înţelege pentru totdeauna că

13. VI 9, 9, 39.

aceste frumuseți primesc din altă parte strălucirea în care se scaldă. Atunci sufletul urcă spre înalt, căci, dacă este vorba să descopere obiectul pe care-l iubește, sufletul este neobosit, și nu se lasă pînă nu-L găsește, dacă nu cumva se-ntîmplă ca altcineva să-i fure iubirea. (VI 7, 31, 17.)

Dăruită de Bine, iubirea plotiniană este în mod nemijlocit iubire de Bine: iubirea plotiniană este revărsarea în suflet a unei prezențe care nu mai lasă loc pentru nimic altceva. Sufletul își ia zborul, se mișcă; această mișcare nu este însă ascensiunea spre un punct în care iubirea ar lua sfîrșit. Iubirea plotiniană merge mereu, tot mai departe. În căutarea-i nesfîrșită, ea ar trece, dacă ar putea, chiar și dincolo de Bine. Iar dacă se oprește în Bine, e pentru că Binele nu este doar un punct final, ci absolutul. Chiar de la pornire, Binele era obiectul iubirii. Și va rămîne obiect al iubirii, în experiența contopirii.

Plotin folosește textul lui Platon așa cum misticii creștini vor folosi *Cîntarea Cîntărilor*. *Banchetul* devine, asemenea *Cîntării*, obiectul unei interpretări alegorice: vocabularul iubirii trupești este utilizat pentru a exprima o experiență mistică. De altfel, sufletul plotinian ar fi mult mai bine reprezentat de mireasa din *Cîntarea Cîntărilor* decît de Socrate din *Banchetul*. Căci Plotin preferă, într-adevăr, întruchipările feminine ale sufletului: sufletul este Psyche, Afrodita, sau o fecioară pe care un logodnic pătimaș vine și o smulge din casa părintească[14].

---

14. Psyche și Afrodita: cf. Plotin, *Tratatul 9,* pp. 34-36 (și, pentru text, p. 106); fecioara smulsă din casa părintească: cf. *ibid.,* p. 36 (și, pentru text, p. 106). Vezi și V 5, 12, 37.

Se va spune – pe bună dreptate – că nu trebuie să ne lăsăm înșelați de limbajul misticilor. Și ei au locuri comune și imagini tradiționale la care recurg – cu alte cuvinte, au și ei retorica lor. Iar nuntirea spirituală dintre Dumnezeu și suflet era, cel puțin de la Philon[15] încoace, una dintre aceste teme convenționale. Însuși textul lui Platon[16], care vorbește despre fecunditate, sarcină și nașteri spirituale, putea contribui la dezvoltarea acestor metafore.

Experiența autentică imprimă însă limbajului un ton care nu poate înșela. Iar experiența se produce întotdeauna într-o anumită stare, într-o anumită perspectivă interioară. Iubirea platoniciană are o tonalitate masculină : este neliniștită, posesivă, nerăbdătoare, dornică de urmași. Este intim legată de educație, de pedagogie, de organizarea cetății. Iubirea plotiniană, care este în primul rînd mistică, are, dimpotrivă, o tonalitate feminină. Sufletul «caută», «aleargă», «tresaltă», așa cum face mireasa din *Cîntarea Cîntărilor* care-și caută Iubitul. Dar și «așteaptă», ca marile mistice, Mechtilda, Tereza din Avila, Roza din Lima, care, spune Rilke, «mai așteptau doar drumul cel fără de sfîrșit»[17]. Astfel, sufletul își ia

15. Philon din Alexandria (cca 30 î.d.Hr. – 4 d.Hr.), filozof evreu din perioada elenistică. Despre nuntirea spirituală la Philon, cf. A.-J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste,* t. II, Paris, Gabalda, 1949, pp. 547-550. Porphyrios (cf. *infra,* p. 58) scrisese un poem despre *Căsătoria sacră.*

16. Platon, *Banchetul,* 208-212.

17. R. M. Rilke, *Die Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge,* – trad. fr., *Les Cahiers de Malte Laurids Brigge,* Paris, Gallimard, Folio Essais, 1991, p. 245.

avînt și, în același timp, așteaptă, «așa cum ochiul așteaptă răsăritul soarelui»[18], așteaptă manifestarea Prezenței. În vreme ce iubirea platoniciană se înalță, printr-o serie de operații intelectuale, pînă la contemplarea Frumosului, iubirea plotiniană așteaptă extazul întrerupînd orice activitate, lăsînd puterile sufletului într-un deplin repaus, uitînd de toate, pentru a fi gata să primească revărsarea divină. Starea supremă a sufletului este pasivitatea totală. Iar această stare caută să dăinuiască. Iubirea platoniciană, o dată ce a ajuns la Frumos, își revarsă fecunditatea în gînduri și acțiuni multiple; din ea se nasc știința, educația, organizarea cetății. Iubirea plotiniană refuză să se întoarcă la acțiunea cotidiană: doar constrîngerile legate de condiția umană o fac să cadă din nou. Sufletul este aidoma unei fecioare care vrea să rămînă în casa Tatălui[19]. Sufletul este ființa îndrăgostită care nu-și află liniștea decît alături de Iubitul ei. Sufletul este indiferent față de tot ce nu este unicul necesar. Nici măcar nu dorește să le povestească celorlalți ce a văzut:

> Și într-o necunoaștere a toate cîte sînt,... și într-o necunoaștere de sine, trebuie să devii stăpînit de El în viziune și, unindu-te cu El, pentru că, într-un fel, ajungînd să-L cunoști destul de bine, trebuie să te întorci și să le destăinui altora, dacă este cu putință, ce înseamnă cunoașterea a ceea ce se află în înalt... doar dacă nu cumva, socotind că grijile cetății sînt nedemne de tine,

18. V 5, 8, 6.
19. V 5, 12, 37.

preferi să rămîi în înalt, iar aceasta va fi fiind starea «celui care a apucat să vadă mult»[20]. (VI 9, 7, 21.)

Plotin nu șovăie să le vorbească celorlalți despre această unire. La drept vorbind, paginile «mistice» din bogata operă plotiniană nu sînt atît de frecvente pe cît ne-am aștepta. Căci scrierile lui se referă mai curînd la toate problemele pe care le poate ridica reflecția asupra textelor lui Platon, fiind un fel de «chestiuni platoniciene». Adeseori însă, ele culminează cu îndemnul de a renunța la discurs și de a face experiența Prezenței mereu deja prezente. Descriind atunci o stare de pasivitate, Plotin îi îndeamnă pe ceilalți să realizeze în ei înșiși această pasivitate.

*

Pregătindu-se să întîmpine Binele, sufletul trebuie așadar să renunțe la orice activitate lăuntrică, la orice reprezentare distinctă, la orice voință proprie, la orice însușire. Pentru că și Binele este lipsit de formă.

Să nu ne mirăm că obiectul care stîrnește «dorințe atît de fierbinți»[21] este eliberat cu totul de orice formă, fie ea și spirituală: căci, atunci cînd simte pentru El o iubire pătimașă, sufletul se despoaie, la rîndu-i, de toate formele, chiar și de forma spirituală ce s-ar putea afla în el. Căci cel care are cu sine altceva decît pe El, și care se îngrijește de acest lucru, nu-L poate vedea pe El și nu poate intra în comuniune cu El. Ci trebuie

---

20. *Phaidros,* 248 *d* 2.
21. Cf. Platon, *Phaidros,* 250 *d* 4-5.

ca sufletul să nu mai aibă nimic altceva în minte, nimic rău, nimic bun, pentru ca, singur rămînînd, să-L poată primi numai și numai pe El. (VI 7, 34, 1; cf. și VI 9, 7, 14.)

Nemaiavînd nimic, despuiat de orice formă, sufletul se face una cu obiectul iubirii sale, devine Binele, este Binele:

Iar dacă sufletul are norocul de a-L întîlni, dacă El vine la suflet și, cu atît mai mult, dacă-i apare prezent, cînd sufletul însuşi a întors spatele lucrurilor prezente, gătindu-se și ajungînd astfel să semene cu El (căci această gătire, această aranjare sînt lucruri bine cunoscute celor care le practică)[22], văzînd atunci cum El apare «dintr-o dată»[23] într-însul (căci nimic nu-i mai desparte și nu mai sînt doi, ci amîndoi sînt unul: și nu-i mai poți deosebi, atîta vreme cît El este aici: așa se întîmplă cu îndrăgostiții de pe pămînt, care ar vrea să se contopească între ei), sufletul nu mai are conștiința trupului său, și nici a faptului că se află în acest trup, și nu mai spune că este altceva decît El – om, animal, făptură sau orice altceva (căci vederea acestor lucruri ar strica uniformitatea stării sale) – și, de altfel, nu mai are nici timp, nici poftă să se întoarcă spre ele, ci, după ce L-a căutat pe El, cînd El este prezent, iese în întîmpinarea Lui, și numai pe El Îl privește în loc să se privească pe sine, și n-are răgazul să vadă cine este el, care privește. (VI 7, 34, 8.)

---

22. Bănuim, de aici, existența unei învățături exclusiv orale a exercițiilor spirituale menite să pregătească unirea mistică.
23. Platon, *Banchetul,* 210 *e* 4.

> Cît privește obiectul viziunii..., în momentul acela, cel care vede nici nu-L vede, nici nu-L deslușește, și nu-și reprezintă faptul că sînt doi, ci, devenind cumva altul și nemaifiind el însuși și nemaiaparținîndu-și, sufletul aparține cu totul celui de sus și, stăpînit de El, devine unul, ca și cum însuși ar fi făcut ca propriul său centru să coincidă cu centrul. Căci, chiar și pe pămînt, două centre care coincid sînt unul, și nu se fac din nou două decît atunci cînd se despart.
> (VI 9, 10, 12.)

Eul poate astfel coincide cu Binele, cu ceea ce Plotin numește – pentru a exprima absoluta lui simplitate – Unul, deoarece fondul, sursa ultimă a vieții spirituale, este o prezență pură, simplă, care nu poate fi descompusă. Am arătat că viziunea spirituală intuia, dincolo de lumea Formelor, tocmai această prezență totală. Formele apăreau drept manifestarea unei forțe a cărei mișcare de expansiune nu se oprea în nici o formă particulară. Aidoma figurilor succesive pe care le execută un dansator, Formele – și Frumusețea lor – nu erau decît figurile prin care se exprima simplitatea fecundă a unei mișcări pure care, rămînînd în interiorul ei înseși, le genera și, în același timp, le depășea. Aceeași era și experiența grației: «Frumusețea nu este decît grație încremenită»[24]. Astfel, orice formă este derivată:

> Forma nu este decît urma a «ceea ce nu are formă». Căci «ceea ce nu are formă» dă naștere formei. (VI 7, 33, 30.)

24. Leonardo da Vinci, citat de H. Bergson, «La vie et l'œuvre de Ravaisson» [Viața și opera lui Ravaisson], în *La Pensée et le Mouvant*, p. 280.

În extazul mistic, sufletul, abandonînd orice formă și propria-i formă, se identifică cu această realitate fără formă, cu acea prezență pură care-și este centru sieși și este centrul tuturor lucrurilor.

*

În această stare, sufletul are impresia că ajunge la o viață superioară:

> Cei care nu cunosc această stare, să-și închipuie, luînd aminte la iubirile de pe astă lume, ce va fi însemnînd întîlnirea cu cea mai iubită ființă, și faptul că obiectele de iubire de pe pămînt sînt pieritoare și dăunătoare, că iubirile de pe pămînt au drept obiect doar niște reflectări și sînt nestatornice, căci nu sînt nici ceea ce iubim cu adevărat, nici binele nostru, nici ceea ce căutăm noi. Adevăratul iubit, cu care te poți uni devenind parte a Lui și posedîndu-L cu adevărat, nu doar strîngîndu-L din afară cu brațe de carne, se află în înalt. «Cel care a văzut înțelege ce spun»[25], și anume că sufletul primește o altă viață atunci cînd se apropie de El, cînd ajunge în sfîrșit la El, cînd devine o parte din El, astfel încît, în această stare, el știe că Cel care dăruiește adevărata viața este prezent, și că el, sufletul, nu mai are nevoie de nimic, ba dimpotrivă, trebuie să lase deoparte toate celelalte, și să stea neclintit în acest Singur, să devină acest Singur, dezbărîndu-se de toate celelalte lucruri care ne învăluie, astfel încît devenim nerăbdători să ieșim de-aici, ne supărăm că sîntem legați de partea opusă [adică de materie și de trup], în dorința

---

25. Formulă din misterele de la Eleusis, cf. Pausanias, *Periegesis*, I, 37, 4.

noastră de a-l cuprinde cu totalitatea a ceea ce sîntem, și de a nu mai avea nici o parte din noi care să nu-l atingă pe Dumnezeu. (VI 9, 9, 40.)

În această unire mistică, sufletul încearcă un sentiment de certitudine, de bine, de voluptate:

În momentul acesta, sufletului i-e dat să înțeleagă și să știe limpede că «pe El» îl dorea, și să spună răspicat că nimic nu este mai de dorit decît El, căci, în înalt, nici o înșelăciune nu este cu putință: unde s-ar putea găsi ceva mai adevărat decît ceea ce este adevărat? Ci de-abia mai tîrziu va spune sufletul: «El este!», iar deocamdată doar tăcerea lui vorbește: cuprins de bucurie, sufletul nu se înșală, tocmai pentru că este plin de bucurie, și el nu o spune dintr-o plăcere care i-ar cuprinde trupul, ci pentru că a devenit ceea ce a fost odinioară, cînd era fericit. Și mai spune sufletul că toate lucrurile care înainte îi făceau plăcere: demnitățile, puterea, bogățiile, frumusețile, științele, acum îi sîrnesc dispreț; ar mai vorbi el așa dacă n-ar fi întîlnit lucruri mai de dorit decît toate acestea? Și nu se mai teme că i s-ar putea întîmpla ceva, căci, atunci cînd este cu El, nu mai vede nimic. Iar dacă toate lucrurile din jurul lui ar pieri, asta și-ar și dori, numai să fie cu El: atît e de mare bucuria pe care o trăiește. (VI 7, 34, 25.)

Așadar, dacă sufletul simte bucurie și voluptate, e pentru că «a devenit ceea ce a fost odinioară, cînd era fericit». Experiența mistică apare aici ca o întoarcere a sufletului la originea lui – de fapt, la originea tuturor lucrurilor, adică la punctul în care Spiritul, purtător al întregii realități, țîșnește, ca o rază, din centrul care este Binele. Fiecare gînditor mistic încearcă să găsească, în

propriul său sistem, un loc – i-am spune logic și sistematic –, în care s-ar situa experiența mistică, experiență care este universală și depășește toate sistemele. În ceea ce-l privește, Plotin o plasează într-o perspectivă cosmogonică. Din prezența Binelui emană o pură alteritate, o pură posibilitate fără determinare, pe care ne-o putem reprezenta ca pe o strălucire informă. De aici se va naște Spiritul și, odată cu el, toate lucrurile. Într-un moment inițial, Spiritul se află încă într-o stare preintelectuală, indistinctă și nedeterminată, dar el se întoarce spre Bine:

> Cînd își îndrepta privirea către Bine, Spiritul nu era încă Spirit, ci privea într-un mod neintelectual... nu vedea nicicum, trăia lîngă el, era agățat de el, era întors spre el. (VI 7, 16, 13.)

Astfel, în starea lui premergătoare nașterii, Spiritul se află în contact nemijlocit cu Binele, printr-un soi de «atingere». Despre acest Spirit care nu este încă Spirit, Plotin spune că este «Spiritul plin de iubire, nechibzuit, pentru că este beat de nectar, transfigurat de plăcere, din pricina stării de beție în care se găsește»[26]. Avem probabil de a face cu o aluzie la mitul nașterii Iubirii, din *Banchetul* lui Platon[27], mit în care tatăl Iubirii, Poros, beat de nectar, a adormit în grădina lui Zeus. Spiritul ce se naște este beat de iubire și de plăcere pentru că este în contact nemijlocit cu Binele, pentru că «trăiește lîngă el», fără mijlocirea Gîndirii și a Formelor. În starea

26. VI 7, 35, 24.
27. Platon, *Banchetul*, 203 *b* 5.

lui finală, Spiritul va fi, dimpotrivă, pe deplin determinat şi dezvoltat: evoluînd în sensul dobîndirii conştiinţei de sine, el va fi dat naştere multiplicităţii şi totalităţii sistematice a Formelor. Atunci însă, Spiritul gînditor nu va mai avea experienţa contactului plin de iubire cu Binele: nu-l va mai cunoaşte decît într-un mod intelectual, adică în dualitatea obiect/subiect, în multiplicitatea Formelor. Există astfel, veşnic, două niveluri şi două moduri ale Spiritului, cel al Spiritului iubitor şi cel al Spiritului gînditor[28].

La originea lucrurilor stă aşadar un eveniment (veşnic) despre care am putea spune că este arhetipul experienţei mistice, şi care are loc în clipa în care relativul emană din Absolut, în clipa în care Spiritul se află în starea lui iniţială şi în care fiinţele relative, prezente în mod potenţial în Spiritul iubitor, se nasc o dată cu el în beţia şi plăcerea extazului amoros pe care îl prilejuieşte legătura imediată cu Binele. Ştim de altfel că sufletul, în partea lui cea mai de sus, trăieşte întotdeauna în Spirit. Experienţa mistică a sufletului se va împlini aşadar atunci cînd sufletul va avea norocul de a ajunge să trăiască împreună cu Spiritul extazul amoros care face să se nască atît sufletul, cît şi Spiritul. Sufletul revine astfel la originea sa dintîi, care este în egală măsură originea Spiritului şi a tuturor lucrurilor: «Sufletul a devenit ceea ce a fost odinioară, cînd era fericit»[29].

---

28. VI 7, 35, 29-30.
29. În legătură cu această experienţă mistică a Spiritului în starea lui iniţială, cf. Plotin, *Tratatul 38*, pp. 37-43 şi 56-57.

Pentru Plotin, trebuie s-o reamintim, procesul cosmogonic prin care Spiritul se întoarce spre Bine și dă naștere Formelor și ființelor are loc în noi înșine. Aceste niveluri de realitate sînt în același timp nivelurile eului nostru. Sufletul nu poate ajunge lăuntric la unitatea Spiritului și, încă și mai lăuntric, la depășirea Spiritului și a gîndirii, decît coborînd în el însuși pentru a atinge acel punct de origine în care va lua contact nemijlocit cu Binele, în contopirea cu Spiritul iubitor și în beția iubirii extaziate.

Am putea presupune, mergînd mai departe, că bucuria și voluptatea ne dezvăluie ceva din esența Binelui: căci, dacă prezența Binelui procură o asemenea plăcere, acest lucru nu se întîmplă oare pentru că Binele însuși este o plăcere inefabilă și pentru că, atingînd Binele, sufletul contribuie la plăcerea pe care Binele o simte față de sine însuși? N-am putea intui astfel ceva în legătură cu principiul și cu fondul oricărei realități? Cu siguranță că Plotin n-ar fi admis asemenea speculații; el ținea prea mult să afirme simplitatea absolută a Unului sau a Binelui și refuza categoric să admită că Binele ar avea vreo relație cu sine însuși, considerînd că Binele nu putea fi Bine pentru sine însuși, ci numai pentru ceilalți[30]. Prin urmare, numai în mod metaforic și impropriu, printr-un soi de abuz de limbaj și din rațiuni didactice, cum singur recunoștea[31], ajunsese Plotin să spună despre Bine că este

---

30. VI 7, 41, 29-30.
31. VI 8, 13, 1.

«iubire de sine» și că «ființa și dorința lui de sine sînt una»[32].

*

Realitatea divină ne apare așadar sub două aspecte, în funcție de nivelul la care se înalță viața noastră interioară. Uneori, nu contemplăm decît Frumosul, adică Spiritul în starea lui de desăvîrșire, care conține în el sistemul Formelor ce trăiesc și se gîndesc pe ele însele în Spirit. Alteori, reușim să ne ridicăm pînă la nivelul Spiritului aflat în starea lui inițială și, atunci, deoarece participăm la relația lui nemijlocită cu Binele, prezența Binelui face să se nască în noi o iubire nesfîrșită.

Binele este deci superior Frumosului:

> Binele e plin de blîndețe, de bunătate și de gingășie. Și stă oricînd la dispoziția celui care-l dorește. Frumosul însă stîrnește groază, buimăcire și plăcere amestecată cu durere. El îi duce departe de Bine pe cei care nu știu ce este Binele, așa cum obiectul iubit poate îndepărta pe cineva de Tatăl[33]. (V 5, 12, 33.)

În alt loc, Plotin nu mai vorbește despre groază, ci despre un fel de paralizie, de inerție și de nepăsare:

> La început, sufletul nu simte nici o emoție care să-l atragă spre Spirit, deși acesta este frumos; căci frumusețea Spiritului nu produce nici un efect cîtă vreme această frumusețe n-a primit

32. VI 8, 15, 7.
33. Cf. VI 9, 9, 34.

> lumina Binelui; atunci, nemaiavînd la dispoziție decît propriile forțe, Sufletul «rămîne culcat»[34], indiferent; este complet inactiv, și chiar și-atunci cînd Spiritul îi este prezent, rămîne buimac în privința acestuia. (VI 7, 22, 10.)

Groază sau paralizie? Plotin găsea, într-un singur pasaj din Platon și grație unei interpretări alegorice, această dublă atitudine a sufletului față de Frumos. Cînd își aduce aminte de Forma Frumuseții, memoria vizitiului mitic care mînă caii de la carul sufletului în *Phaidros*[35] este cuprinsă de groază, se lasă pe spate și rămîne așa, fără vlagă și culcată. Plotin vrea să spună, în primul rînd, că, dacă Frumosul, adică Spiritul care conține în el Lumea Formelor, ar fi principiul suprem, sufletul n-ar cunoaște nici un alt sentiment în afară de o groază sacră. N-ar ști nimic din ceea ce aduce Binele cu el: blîndețe, bunătate, gingășie, grație. De asemenea, Plotin vrea să spună că sufletul n-ar putea fi purtat dincolo de Frumos, spre Bine, ci ar rămîne inert și «culcat», fără să simtă cu adevărat iubire față de Frumusețe, pentru că nu ar fi atras de lumina grației ce umple de strălucire frumusețea. Sufletul ar fi astfel împins departe de Tatăl, adică de Bine.

«Frumosul este doar cea dintîi treaptă a groaznicului», va spune, adînc, Rilke, la începutul primei sale *Elegii*. Ceea ce ne îngrozește la el este, poate, faptul că, așa cum spune Plotin, Frumosul nu ni se pare a fi Frumos decît pentru sine

34. Cf. Platon, *Phaidros*, 254 *b* 8.
35. *Phaidros*, 254 *b* 8.

însuși[36], închis în sine însuși, întors spre sine însuși, ca o statuie impasibilă și măreață, căreia parcă nu i-ar păsa de noi, în timp ce Binele este Bine pentru ceilalți și nu pentru sine, iar noi avem impresia că el stă oricînd la dispoziția noastră. Această opoziție dintre Frumos și Bine nu poate fi însă decît o ipoteză abstractă, menită să ne facă să înțelegem mai bine că toate lucrurile trebuie văzute în perspectiva Binelui, căci, în realitatea vieții spirituale, experiența Frumosului și experiența Binelui sînt strîns legate între ele. Căci, dacă există două trepte în experiența mistică, mișcarea este una singură – spre Bine. Frumusețea Spiritului gînditor și a Formelor ne umple de iubire tocmai pentru că are «chipul Binelui»[37], pentru că o vedem în lumina Binelui, pentru că sîntem împinși de elanul infinit care, prin ea, ne poartă spre Bine. În Spirit și în Forme iubim, în definitiv, Binele. Iar cînd ajungem la nivelul Spiritului iubitor, împărtășim beția lui amoroasă în contactul nemijlocit cu Binele. Celui care a trăit experiența iubirii divine, obîrșia tuturor lucrurilor îi apare astfel ca «blîndețe, bunătate și gingășie», și este firesc ca toate să reflecte grația și bunătatea acestei iubiri. Viața spirituală a lui Plotin înseamnă încredere senină și blîndețe pașnică. Spaimele gnosticilor i se par caraghioase:

> Trebuie să acceptăm cu blîndețe firea tuturor lucrurilor, dar trebuie totodată să ne grăbim spre lucrurile cele dintîi și să punem capăt acelei

36. V 5, 12, 21.
37. VI 7, 15, 9; cf. *Tratatul 38*, pp. 37 și 126.

tragedii a spaimelor care, cred dînșii, ar avea drept teatru sferele lumii – cînd aceste sfere, de fapt, «le pregătesc tot ce-i mai blînd și mai plăcut». (II 9, 13, 6.)

Semnificativ este faptul că, evocînd acea putere care le-aduce muritorilor blîndețea, Pindar[38], pe care îl citează aici Plotin, vorbește tocmai despre Grație.

*

În ultimă instanță, blîndețea divină este lumină, iar, pentru Plotin, acest lucru îngăduie înțelegerea multor lucruri. Mai întîi, prezența pură se revarsă asupră-ne ca o lumină:

[Spiritul vede] o lumină apărută dintr-o dată, singură în sine, unică, pură, prin ea însăși, astfel încît Spiritul se întreabă de unde a apărut, din afară sau dinăuntru, iar după ce lumina s-a dus, Spiritul își spune: «Era înăuntru, și totuși nu înăuntru». Nu trebuie să căutăm însă de unde a apărut acea lumină. Căci acolo nu există nici un loc de obîrșie. Căci lumina nu vine de nicăieri și nu pleacă niciunde, ci apare sau nu apare. De aceea nu trebuie s-o urmărim, ci să așteptăm cuminți ca ea să apară, pregătindu-ne s-o contemplăm, așa cum ochiul așteaptă răsăritul soarelui: ivindu-se deasupra zării («a Oceanului», spun poeții), acesta se dăruiește privirilor noastre spre a fi contemplat... Dar El n-a venit așa cum ne-am aștepta, ci a venit ca și cum n-ar fi venit. Căci a fost văzut nu venind, ci prezent înaintea

38. Pindar, *Olympiques* [Olympionika], ediție și traducere de A. Puech, Paris, Les Belles-Lettres, 1970, I, 48, p. 27.

> tuturor lucrurilor, înainte chiar de venirea Spiritului... Iată, într-adevăr, o mare minune! Cum se poate ca, fără să fi venit, să fie prezent? Cum de e cu putință ca, nefiind nicăieri, să nu existe loc în care să nu fie? Desigur, la început ne putem mira, dar cel care L-a cunoscut s-ar mira mai degrabă de contrariu [adică s-ar mira ca Binele să poată fi prezent venind de undeva]; sau, mai bine zis, este cu neputință ca acest contrariu să existe, iar cineva să se mire că există. (V 5, 7, 33.)

Pentru Plotin, ca și pentru Platon, viziunea constă într-un contact al luminii interioare a ochiului cu lumina exterioară. Plotin trage însă de aici concluzia că, atunci cînd viziunea devine spirituală, nu mai există deosebire între lumina interioară și lumina exterioară. Viziunea este lumină, iar lumina este viziune. Există un fel de autoviziune a luminii: lumina este întrucîtva transparentă pentru sine.

Există pe pămînt anumite fenomene vizuale care ne permit să ne imaginăm această unitate dintre viziune și lumină:

> Ochiul nu vede întotdeauna lumina din afară și străină, ci, preț de cîteva clipe, vede, înainte de lumina din afară, o lumină care-i este proprie și care este mai luminoasă. Această lumină fie emană din el noaptea, pe întuneric, fie răzbate din el chiar și-atunci cînd, nevoind să vadă nimic din celelalte lucruri, omul își coboară pleoapele, fie omul o vede înăuntrul lui, atunci cînd își apasă ochiul. Atunci el vede fără să vadă, și mai ales atunci vede, căci vede lumina. Celelalte lucruri nu erau decît luminoase, dar nu erau lumina. (V 5, 7, 23.)

În experiența mistică, ochiul interior al sufletului nu vede decît lumină:

> Purtat, într-un fel, *de valul*[39] Spiritului însuși, *săltat* de acest talaz care, într-un fel, se umfla, văzătorul a văzut deodată, fără să vadă cum a văzut, dar viziunea, umplîndu-i ochii de lumină, nu mai lăsa să se vadă nimic altceva cu lumina aceasta, ci lumina însăși era obiectul viziunii. Căci, în acest obiect al viziunii, nu exista, pe de o parte, ceea ce se vede, și, pe de altă parte, lumina lui, nu exista gînditor și obiect al gîndirii, ci doar o limpezime strălucitoare care a dat naștere acestor lucruri mai tîrziu... Astfel, Binele este numai și numai lumină... (VI 7, 36, 17.)

Privirea sufletului se contopește cu această lumină originară, ca și cum sufletul ar vedea lumina care este înăuntrul propriei lui priviri:

> Trebuie să recunoaștem că sufletul Îl vede, atunci cînd se umple deodată de lumină. Căci această lumină vine de la El și este El însuși. Și atunci trebuie să credem că El este prezent, cînd, aidoma unui alt zeu pe care-l chemi în casă, vine și ne iluminează. Dacă n-ar fi venit, nu ne-ar fi iluminat. Dacă nu este iluminat de El, sufletul este lipsit de Dumnezeu. Dar dacă este iluminat, are ceea ce căuta. Iată deci care este adevăratul țel al sufletului: să atingă această lumină, să vadă această lumină prin ea însăși, nu prin lumina de la altul, ci tocmai prin lumina mulțumită căreia vede. Sufletul trebuie să vadă tocmai lumina prin care este iluminat. Căci nici soarele

---

39. Homer, *Odiseea,* V, 393: «Ulise, săltat puțin pe-o creastă de talazuri, cu-o repede căutătură-n față zări atunci apropiat pămîntul» (trad. G. Murnu, V, 524-527).

nu este văzut în lumina altui soare. Cum se înfăptuieşte aceasta? Dezbară-te de toate lucrurile. (V 3, 17, 28.)

Trebuie deci să vedem ceea ce ne ajută să vedem: lumina, care stă la originea vederii noastre[40]. Dacă viața, pe toate treptele ei, înseamnă privire şi contemplare, ne-am putea imagina, în mod impropriu şi metaforic, că Binele, care este centrul şi izvorul vieții, înseamnă privire absolută şi lumină absolută: «Ființa lui, pentru el, este întrucîtva privirea lui asupra lui însuşi»[41].

Experiența plotiniană se traduce permanent în termeni ca lumină, strălucire, transparență, seninătate, iluminare. Trebuie oare să tragem de aici concluzia că ea ignoră bezna şi întunecimile spiritului ce caracterizează mistica creştină? În măsura în care vidul şi despuierea lăuntrică («Dezbară-te de toate lucrurile») pot apărea sufletului ca un soi de întuneric, pentru că sufletul are impresia că pierde lumina cu care este obişnuit, trebuie să spunem că există, la Plotin, şi un întuneric mistic. Însă în măsura în care întunericul misticilor creştini corespunde exercițiului credinței, ba mai mult, se leagă de patimile lui Hristos care, răstignit, se simte părăsit de Tatăl,

40. Cît de plotinian este răspunsul lui Goethe către Schopenhauer, care îi expusese o doctrină idealistă asupra viziunii: «Cum adică? Lumina nu este aici decît atunci cînd o vezi? Nicidecum! Mai degrabă dumneata n-ai fi aici dacă lumina însăşi nu te-ar vedea». (*Gespräche*, ed. W. von Biedermann, Leipzig, 1909, t. II, p. 245.).
41. VI 8, 16, 20.

este evident că nimic din toate acestea nu se întîlneşte la Plotin. Spiritualitatea lui Plotin este, în esenţă, luminoasă şi senină. Sufletul plotinian «se dezbară de toate lucrurile» în pace şi cu blîndeţe, şi devine astfel o pură capacitate de receptare, aşteptînd ca asupră-i să se reverse prezenţa Binelui care este mereu deja prezent.

V

# VIRTUȚI

*Fără virtute, Dumnezeu nu este decît un cuvînt.*

(II 9, 15, 39)

*De ce atunci nu rămînem în înalt ?*
(VI 9, 10, 1.)

Aceasta este marea întrebare-plotiniană. Dacă există o parte din noi care rămîne întotdeauna în înalt, şi dacă ni se întîmplă uneori să fim ridicaţi la acel nivel superior, să trăim viaţa cea mai bună, să ne odihnim în Dumnezeire, să fim pătrunşi de prezenţa totală, să simţim iubirea Binelui, să devenim o privire care nu mai este decît lumina însăşi din care emană, cum de mai putem atunci coborî din nou, cum de prezenţa poate deveni absenţă, cum de se poate stinge văpaia iubirii[1]? Cum mai putem vedea iarăşi obiecte distincte, cum mai putem redeveni conştienţi, gîndi, cugeta, cum ne mai putem simţi iarăşi trupul – într-un cuvînt, cum de mai putem fi din nou oameni?

Cînd am simţit că adevărata viaţă este în înalt, cînd am gustat, în fulgerarea unei clipe, unirea cu divinul, cum de ne mai putem întoarce la viaţa de zi cu zi, care poate părea celorlalţi oameni normală, dar, pentru cel ce a cunoscut extazul, nu mai poate însemna decît o stare anormală şi violentă?

Am căzut pentru că nu mai suportam să stăm în înalt. Acum însă, nu vom mai suporta să stăm pe pămînt. Nu mai sîntem de nicăieri: prea

---

1. VI 9, 9, 60.

pămînteni pentru a păstra harul divin, prea divini acum ca să-l uităm:

> Sufletele sînt numaidecît ca niște «amfibii». Ele trăiesc, în parte, viața cea din înalt și, în parte, viața de pe pămînt. (IV 8, 4, 31.)

Acesta este paradoxul condiției umane. În înalt, sîntem noi înșine, dar nu ne mai aparținem, de vreme ce această stare ne este dată și nu sîntem stăpîni pe ea. Aici, pe pămînt, credem că ne aparținem, dar știm că nu mai sîntem cu adevărat noi înșine.

Iar aceste niveluri discontinue nu se pot desființa. După ce ai fost în înalt, trebuie să continui să trăiești, să te îngrijești de trup și de ceilalți, să cugeți, să prevezi. Și chiar dacă experiența mistică va fi fost fulgerătoare, ea nu mai poate fi uitată. Cine a trăit-o nu mai este ca înainte.

Cum să trăiești atunci? Marea problemă, pentru Plotin, este cum să înveți să trăiești viața de toate zilele. Căci trebuie să înveți să trăiești, după contemplare, o viață care să te îmbie la contemplare. Trebuie să te concentrezi interior, să te reculegi îndeajuns pentru a fi în orice clipă gata să primești prezența divină, cînd ea se va manifesta din nou. Contemplația nu poate deveni o stare continuă decît dacă te desprinzi îndeajuns de mult de viața de pe pămînt. În același timp însă, trebuie să înveți să înduri viața de zi cu zi, ba mai mult, să răspîndești asupra ei lumina ce vine din contemplație. Va fi nevoie de o întreagă muncă de purificare, simplificare, unificare lăuntrică.

Aceasta va fi lucrarea virtuții. Pe măsură ce va îmbătrîni, Plotin va descoperi din ce în ce mai mult importanța ei. Dacă, deși îndeamnă la o viață virtuoasă, tratatele din tinerețe și de maturitate glorifică frumusețea lumii spirituale și beția extazului, operele de la apusul vieții sînt consacrate aproape exclusiv unor subiecte morale. Experiența unirii divine rămîne în centrul gîndirii sale. Dar Plotin se va strădui de-acum să arate cum virtutea, născută din unirea divină, transformă întreaga ființă, devenind înțelepciune substanțială. O contemplație care nu și-ar împrăștia lumina peste viața concretă, care n-ar izbuti să-l facă pe om asemănător, prin virtute, cu Dumnezeu, ne-ar rămîne străină și n-ar avea nici un sens pentru noi.

Acesta este pericolul gnosticismului, pe care Plotin l-a sesizat. Omul se știe mîntuit prin fire; și își închipuie că efortul moral ar fi inutil. De altfel, omul nu este din lumea aceasta, nu este cu adevărat «de-aici». La ce bun atunci să mai trăiești în virtute, de vreme ce este de ajuns să aștepți sfîrșitul lumii ca să te mîntuiești? Este inutil și imposibil să încercăm să trăim pe pămînt potrivit naturii noastre spirituale. Plotin simte că aici se ascunde una din cele mai mari primejdii ale vieții spirituale:

> O dovadă a nepăsării lor față de virtute este faptul că ei nu compun nici un discurs pe tema virtuții, că acest subiect lipsește cu totul din discursurile lor, că ei nu spun nici ce este virtutea, nici cîtă virtute există, după cum nu spun nimic nici din multele și frumoasele speculații pe această temă din scrierile celor din vechime; nu

spun nici de unde se poate întrupa și dobîndi virtutea, nici cum se pot vindeca și îngriji sufletele. Căci nu slujește la nimic să spui: «Privește spre Dumnezeu», dacă nu explici și cum se privește; căci, ar putea spune unii, ce ne împiedică să privim spre Dumnezeu fără să ne abținem de la nici o plăcere și fără să fim în stare să ne înfrînăm mînia – amintindu-ne, de bună seamă, de cuvîntul «Dumnezeu», dar fiind în același timp stăpîniți de toate patimile și nefăcînd nimic ca să ne dezbărăm de ele? Și totuși, pe Dumnezeu ni-l arată virtutea, care tinde spre desăvîrșire și-și află sălaș în suflet, dimpreună cu înțelepciunea: căci fără virtutea adevărată, Dumnezeu despre care vorbim nu este decît un cuvînt. (II 9, 15, 28.)

«Gnoza», cunoașterea pură, dacă nu este decît o doctrină, o teorie, o teologie, nu ne poate conduce la Dumnezeu, chiar dacă întrebuințează metodele tradiționale ale «teologiei negative»:

Asupra lui ne lămuresc analogiile, negațiile, cunoașterea lucrurilor care vin de la el și anumite *trepte*[2].

Singura cale de a ajunge la Dumnezeu este transformarea lăuntrică a ființei noastre, obținută prin virtute:

La el ne conduc purificările, virtuțile, rînduirile lăuntrice, imboldurile de a ajunge la lumea spirituală, de a rămîne pe tărîmul acela, de a ne sătura cu hrana de acolo. (VI 7, 36, 6.)

---

2. Platon, *Banchetul*, 211 c 3; este vorba de ascensiunea spre Ideea de Frumos în sine, care se realizează prin parcurgerea treptelor frumuseților particulare.

Experiența mistică este departe de a fi doar o vorbă-n vînt sau un vis. Plotin combate energic iluzia cvietismului gnostic. Nu este de ajuns să le spui oamenilor: «Sînteți de neam divin». Niște simple afirmații nu transformă lăuntric sufletele, dacă nu sînt însoțite și de o viață dusă cu adevărat în virtute. Cei ce disprețuiesc virtutea disprețuiesc în același timp și nevoile proprii naturii umane. Iar «cine vrea să facă pe îngerul se preface în animal»[3]:

> Trebuie ca omul nobil să se înalțe cu măsură, fără înfumurare grosolană, și să nu încerce să urce mai sus decît ne îngăduie firea noastră; trebuie să ne gîndim că, lîngă Dumnezeu, există loc și pentru alții în afară de noi, și să nu căutăm a ocupa numai noi acest loc, ca și cum am zbura în vis[4], lipsindu-ne astfel singuri de posibilitatea de a deveni Dumnezeu în măsura în care acest lucru îi este îngăduit sufletului omenesc. Acest lucru stă în puterea sufletului, în măsura în care sufletul este călăuzit într-acolo de Spirit. Cine însă încearcă să se așeze deasupra Spiritului va cădea în afara Spiritului. Oamenii nechibzuiți se lasă convinși de îndată ce aud fraze de genul: «Vei fi cel mai bun, dintre oameni și zei deopotrivă» – căci mare este îngîmfarea oamenilor –, dar și acela care mai înainte era un biet om simplu și smerit, cînd aude: «Tu ești fiul lui Dumnezeu... ești mai presus de cer... fără să ai a-ți da silința». (II 9, 9, 45.)

*

3. Pascal, *Pensées,* § 358 Brunschvicg.
4. Cf. Platon, *Theaitetos,* 158 *b*.

Virtutea plotiniană se naşte din contemplaţie şi conduce înapoi la contemplaţie:

> Dacă vom cădea din contemplaţie, trezind atunci din nou virtutea pe care o avem în noi şi devenind conştienţi de faptul că virtuţile ne înfrumuseţează, ne vom redobîndi uşurimea, mergînd de la virtute la Spirit şi la Înţelepciune şi, prin intermediul Înţelepciunii, pînă la Acela. Iată cum vei ajunge să trăieşti viaţa zeilor şi a oamenilor divini şi fericiţi[5]: să nu fii înlănţuit în realităţile de pe pămînt, să trăieşti fără să-ţi cauţi plăcerea în aceste realităţi, să fugi singur spre Cel Singur. (VI 9, 11, 46.)

Acesta este itinerariul sufletului. Înălţat pînă la Unul prin impulsul generos şi plin de graţie al acestuia, sufletul nu s-a putut menţine în cea mai de sus parte a lui însuşi. A căzut. Reîntors însă la viaţa practică, la reflecţie, la conştiinţă, sufletul regăseşte în el însuşi, pe pămînt, acea urmă a lui Dumnezeu care este virtutea şi care-l face să semene cu Dumnezeu. Cultivînd virtuţile, sufletul se poate înălţa din nou pînă la Spirit, adică pînă la o viaţă pur spirituală. Ajunsă astfel la desăvîrşire, virtutea devine înţelepciune, devine o stare stabilă, pornind de la care sufletul se va pregăti iarăşi pentru unirea divină.

Virtutea intră în joc atunci cînd sufletul cade din starea de contemplaţie, cînd nu se mai poate menţine la nivelul spiritual. Se va obiecta că sufletul trebuia să fi fost deja purificat ca să poată contempla. Aici regăsim însă paradoxul prezenţei divine: «Nu m-ai căuta dacă nu m-ai fi

---

5. Cf. Platon, *Theaitetos*, 176 *a*.

găsit»[6]. Virtutea, care ne conduce la Dumnezeu, nu poate lua naștere în suflet decît dintr-o primă unire cu Dumnezeu:

> Din această lucrare a Spiritului [cu care sufletul este unit] se nasc și zei prin contactul pe care îl are sufletul cu El într-un repaus netulburat, căci din ea se naște Frumusețea, din ea se naște Dreptatea, din ea se naște Virtutea. Căci pe acestea toate le poartă sufletul în pîntec, zămislite fiind ele de Dumnezeu însuși. (VI 9, 9, 19.)

Virtutea nu se poate naște în suflet decît dacă sufletul a întrezărit, fie și numai preț de o clipă, Frumusețea Inteligenței, decît dacă sufletul a gustat, fie și numai fulgerător, bucuria unirii divine. Probabil că, nefiind îndeajuns de purificat, sufletul nu poate suporta aceste stări. Dar principala sarcină a virtuții va fi tocmai aceea de a-l purifica, astfel încît sufletul să poată suporta, continuu, unirea divină.

Oricum, primul pas către virtute este deja un dar divin, o iluminare, o experiență a unirii. Cum să știe sufletul că o parte a lui rămîne în înalt, dacă n-ar fi fost conștient de existența ei, cum să-și dorească să fie asemenea lui Dumnezeu, dacă n-ar fi simțit, deodată, prezența divină:

> Sufletul este mișcat de-abia atunci cînd primește în el *efluviul* ce vine dinspre Bine. (VI 7, 22, 8.) Sufletul iubește Binele deoarece, chiar dintru început, a fost provocat de El să-l iubească. (VI 7, 31, 17.) Iluminarea venită de la Spirit dă sufletului o viață mai senină... îl face

---

6. Pascal, *Pensées,* § 553 Brunschvicg.

> să se întoarcă spre sine, îl împiedică să se împrăștie și îl face să iubească strălucirea care este în Spirit. (V 3, 8, 29.)

De altfel, virtutea plotiniană păstrează caracterul acestei origini. Ea vrea să însemne cu adevărat o asemuire cu Dumnezeu.

De aceea, Plotin deosebește două trepte în virtuți. Există, mai întîi, virtuțile pe care le-am putea numi sociale. La acest nivel, prudența, dreptatea, forța și cumpătarea domolesc doar patimile ce vin din trup și reglementează relațiile noastre cu ceilalți oameni. Deasupra acestor virtuți sociale se află cele purificatoare. Prin ele, sufletul, în loc să cadă la învoială cu trupul, cum fac virtuțile sociale, se desparte complet de el și își îndreaptă întreaga atenție spre Dumnezeu: cele două mișcări sînt de altfel inseparabile[7].

Cele două trepte ale virtuților corespund cu două niveluri diferite ale realității umane. Există, mai întîi, «compusul», adică acea parte din noi care corespunde unui soi de amestec între suflet și trup. Aici se produc patimile, temerile, dorințele, suferințele, plăcerile. Deasupra se află sufletul pur, omul lăuntric, omul spiritual, a cărui activitate proprie este gîndirea, mai mult chiar, contemplația lui Dumnezeu. Virtuțile inferioare reglează activitatea «compusului». Înțeleptul însă refuză să se identifice cu «compusul». Trupul viu și toate patimile, suferințele și plăcerile acestea sînt, poate, ale lui, dar nu sînt el însuși.

---

7. I 2, 4, 16.

> Omul adevărat este altul, neîntinat de nimic din cele ce au legătură, în noi, cu animalitatea. El posedă acele virtuți care țin de gîndire, care-și au lăcașul în sufletul ce se desparte de trup, care se desparte și care chiar este deja cu totul despărțit, deși se află pe pămînt. (I 1, 10, 7.)

Virtuțile purificatoare corespund deci unei transformări totale a vieții lăuntrice. Am putea spune că toată energia spirituală se retrage înlăuntru și spre înalt. Înțeleptul trăiește în partea cea mai de sus a lui însuși, acordînd nivelurilor inferioare numai atîta atenție cîtă îi trebuie pentru a-și conserva viața. Efortul moral nu mai este o înfruntare, ci o fugă victorioasă. Lucrurile inferioare nu mai prezintă interes pentru că nu li se mai acordă atenție. Ele nu mai pun deci probleme. Întreaga activitate se orientează spre Dumnezeu.

De prisos să spunem că Plotin merge de la bun început la acest nivel superior. În această perspectivă, virtuțile sociale nu-și mai au rostul, de vreme ce problemele morale pe care trebuiau să le rezolve sînt eliminate:

> Omul de bine ajunge la niște principii și norme superioare și va acționa așadar potrivit acestor principii și norme. Să luăm, de pildă, cumpătarea: pentru el, cumpătarea nu va mai însemna să aplice norma pe care o acceptase pînă atunci, ci să se desprindă – pe cît posibil, cu totul – și să nu mai trăiască o viață de om obișnuit, viața unui om de bine, privită prin prisma virtuții sociale. Renunțînd la această viață, el își alege o alta, și anume viața divină. (I 2, 7, 22.)

Într-adevăr, este vorba de o viață divină, de vreme ce, făcînd ca sufletul să se îndrepte numai și numai spre Dumnezeu, virtuțile purificatoare imită mișcarea prin care Dumnezeu se odihnește în el însuși:

> Înțelepciunea și prudența constau de-acum în contemplarea realităților din Spiritul divin... Dreptatea superioară înseamnă să-ți orientezi activitatea spre Spirit, cumpătarea, să te orientezi lăuntric spre Spirit iar curajul înseamnă o impasibilitate ce izvorăște din asemănarea cu cel spre care își îndreaptă sufletul privirile și care este însuși impasibil prin chiar natura sa. (I 2, 6, 13.)

Virtutea plotiniană ar putea așadar spune, ca și natura: «Născută fiind din contemplație, iubesc contemplația și contemplu»[8]. Lucru deloc surprinzător, de vreme ce, pentru Plotin, orice viața este, în fond, contemplație. Despărțit de trup și orientat spre Dumnezeu, ce altceva îi rămîne sufletului de făcut decît să contemple: «N-ar trebui oare să spunem că virtutea este produsul conversiunii sufletului [întru Spirit]? – Deci ce este? – O contemplație, și amprenta celor văzute, sădită și activă în suflet, aidoma relației dintre vedere și obiectul ei»[9].

Virtutea este așadar, în toate sensurile termenului, o prelungire a contemplației. Născută din contemplație și întorcîndu-se la contemplație, virtutea plotiniană nu este decît contemplație. Este acea încordare a atenției prin care sufletul încearcă să se mențină la nivelul la care l-a

8. III 8, 4, 6.
9. I 2, 4, 18.

înălţat Dumnezeu. Devenind o stare, care se va numi înţelepciune, ea va însemna contemplaţie continuă.

Virtutea plotiniană constă aşadar într-o atitudine spirituală extrem de simplă. Privind-o din afară, putem desigur desluşi în ea aspecte diferite, pe care le vom numi prudenţă, dreptate, forţă sau cumpătare. Privită însă dinăuntru, ea nu este nici măcar un efort de desprindere de trup, ci doar o atenţie mereu îndreptată spre divin, un veşnic exerciţiu al prezenţei lui Dumnezeu. Putem, eventual, vorbi de o metamorfoză a privirii. În sine şi jur-împrejur de sine, prin toate cîte sînt, virtutea plotiniană nu vrea să mai vadă decît prezenţa divină. Datorită acestui exerciţiu, unirea cu Dumnezeu devine continuă. Astfel, contemplarea lumii Formelor şi experienţa iubirii de bine nu mai sînt nişte evenimente rare şi extraordinare, iar locul lor este luat de o stare de unire întrucîtva substanţială, care cuprinde fiinţa în întregul ei:

> Activităţile contemplative şi intelectuale ale omului de bine pot fi stînjenite uneori de împrejurările exterioare, dacă au legătură cu nişte lucruri anume, de exemplu activităţile pe care nu le poate duce mai departe decît prin cercetări şi căutări. Dar «suprema cunoaştere»[10] [cea a Binelui] este mereu la dispoziţia lui şi rămîne întotdeauna cu el, iar el ar poseda-o şi mai mult dacă s-ar afla închis în faimosul taur al lui Phalaris[11]. Zadarnic vom numi «plăcută» o

10. Platon, *Republica*, 505 *a* 2.
11. Phalaris, tiran din Agrigentum, îşi ardea victimele într-un taur de bronz. În concepţia stoicilor şi

asemenea situație, chiar dacă am spune-o nu de două, ci de oricîte ori. Căci despre plăcere vorbește în acest caz chiar cel care suferă. Pentru noi însă, ceea ce suferă se deosebește de ceea ce – deși se leagă de lucrul care suferă și atîta vreme cît se leagă de el de nevoie – nu este lipsit de contemplarea integrală a Binelui. (I 4, 13, 3.)

Închis în taurul lui Phalaris, înțeleptul plotinian nu va tăgădui că suferă. Dar suferința cumplită a trupului, chiar percepută de suflet, nu atinge decît nivelurile inferioare ale eului. Întors cu fața spre Dumnezeu, concentrat asupra celei mai de sus părți a lui însuși, sufletul plotinian continuă să contemple și nu-și poate abate atenția spre partea lui inferioară, cufundată în suferință. Dumnezeu, cu care s-a unit, este Binele. Ce-și poate dori sufletul mai mult? Ce-i mai pasă lui de adversități, de lipsirea de plăcere, de suferință chiar? Sufletul are Totul, este Totul, restul nu are importanță. Dumnezeu singur este de-ajuns. Aceasta este înțelepciunea plotiniană – o înțelepciune mistică, lipsită de sens pentru cel care nu a trăit unirea cu Dumnezeu.

---

epicureicilor, înțeleptul, chiar și închis în taurul lui Phalaris, continuă să fie fericit. În rîndurile ce urmează («cel care vorbește aici despre plăcere...»), Plotin face aluzie la epicureici (Cicero, *Tusculanae*, II, 7, 17; H. Usener, *Epicurea*, Leipzig, 1887 [reedit. Stuttgart, 1966], § 601). Epicureicii nu fac deosebire între eul pur spiritual și eul trupesc. Ei nu recunosc decît existența unui eu trupesc. Dacă eul trupesc este total cufundat în suferință, el nu poate spune, în același timp, că se află într-o stare plăcută. Înseamnă atunci că această afirmație o face eul spiritual, eul care este mereu cufundat în contemplarea Binelui.

Pînă acum, ne-am plasat înăuntrul gîndirii plotiniene. Neîndoielnic, dezvăluindu-ne nivelurile eului, frumusețea vieții universale, iubirea de Bine, virtutea purificatoare, Plotin ne-a destăinuit experiența sa interioară. A venit, se pare, momentul să cercetăm, cumva, din exterior atitudinile plotiniene. Să-l rugăm pe Porphyrios, biograful său, să ne spună cum anume a rezolvat Plotin, în mod concret, problema pe care o ridica la începutul acestui capitol: cum mai poți trăi pe pămînt după ce ai contemplat Frumusețea divină și ai trăit iubirea de Bine, sau, mai bine zis, cum poți trăi pe pămînt într-o continuă contemplație?

VI

# BLÎNDEȚE

*Binele este plin de blîndețe, de bunătate*
*și de gingășie. Și stă oricînd*
*la dispoziția celui care-l dorește.*
(V 5, 12, 33)

Cititorii moderni care deschid *Viața lui Plotin* de Porphyrios încearcă un anume sentiment de apăsare. Prima frază îi surprinde:

> Lui Plotin, filozoful care a trăit în vremea noastră, parcă-i era rușine că are un trup. (V.P. 1, 1.)

Paginile următoare le înfățișează un personaj ciudat, care refuză să vorbească despre proprii săi părinți, despre locul său de baștină, despre data nașterii sale, și care se supără dacă cineva încearcă să-i facă portretul[1].

Porphyrios nu șovăie să intre apoi în amănunte realiste:

> Deși chinuit adesea de boala celiacă[2], nu-și făcea niciodată clismă – «nu se cuvine ca un om bătrîn să îndure astfel de tratamente», spunea el, și nu voia cu nici un chip să ia antidoturi teriace[3] – «nu accept să mă hrănesc nici măcar cu carne de animal domestic», arăta el. Se abținea să meargă la baia publică, dar punea să i se facă zilnic masaj la el acasă. Cînd epidemia de ciumă a ajuns la paroxism, s-a întîmplat ca și masorii lui să moară, așa că a renunțat și la masaje. (V.P. 2, 1)

---

1. V.P. 1, 3-4; 2, 37.
2. În legătură cu boala de colon de care suferea Plotin, cf. M. D. Grmek, «Les maladies et la mort de Plotin», Porphyrios, *Viața lui Plotin*, t. II, p. 336.
3. În compoziția teriacelor intra carnea de animale sălbatice, îndeosebi cea de șarpe.

După descrierea – de altfel, foarte emoționantă– a ultimei boli și a morții lui Plotin, Porphyrios consemnează cîteva detalii biografice pe care dascălul său i le dezvăluise în cursul unor convorbiri, mai cu seamă această ciudată amintire din copilărie:

> Deși începuse să meargă la dascălul de gramatică și împlinise opt ani, se ducea la doica lui și îi dezvelea sînii, dînd să sugă; dar, spunîndu-i-se într-o zi că este un copil rău, i s-a făcut rușine și a renunțat[4]. (V.P. 3, 2)

Se trece apoi la întîlnirea lui Plotin cu maestrul său Ammonios și la «aventurile lui Plotin în Orient»:

> Din ziua în care l-a întîlnit, Plotin a rămas întruna în preajma lui Ammonios și a dobîndit o asemenea pricepere într-ale filozofiei, încît s-a născut în el dorința de a cunoaște nemijlocit filozofia cu care se îndeletniceau perșii, ba chiar și pe cea care se bucura de trecere la indieni. Cînd împăratul Gordianus[5] se pregăti să-i atace pe perși, Plotin ceru să fie primit în suită și îl urmă pe împărat. Avea pe atunci treizeci și nouă de ani, căci urmase învățătura lui Ammonios vreme de unsprezece ani. Gordianus fu însă asasinat în Mesopotamia. Plotin izbuti cu greu să fugă și să-și afle scăparea la Antiohia. Iar după

---

4. După cum remarca J. Igal, *La Cronología de la Vida de Plotino de Porfirio*, Bilbao și Madrid, 1972, pp. 31-34, Plotin povestește această anecdotă pesemne pentru a ilustra discernămîntul moral care începe să apară pe la vîrsta de șapte ani: «I s-a făcut rușine și a renunțat».
5. V. p. 207, biografia cronologică.

> ce Filip a luat puterea, Plotin, care împlinise patruzeci de ani, a venit la Roma. (V.P. 3, 13).

Din acel moment vedem cum, treptat, Plotin devine șeful unei școli filozofice. În întreaga Antichitate însă, filozofia este, în primul rînd, un «stil de viață». Omul se inițiază, ca să zicem așa, în filozofie la fel cum s-ar iniția în religie, printr-o convertire care atrage după sine o totală schimbare existențială. Filozoful este mai mult un maestru spiritual decît un profesor: el îndeamnă la convertire, apoi îi îndrumă pe cei proaspăt convertiți – tineri sau, adeseori, adulți – pe calea înțelepciunii. Filozoful este un îndrumător spiritual. El ține, desigur, cursuri, care pot chiar avea un oarecare caracter tehnic, pot trata probleme de logică sau de fizică. Toate acestea nu sînt însă decît niște exerciții intelectuale care fac parte dintr-o metodă de formare ce are în vedere sufletul în întregul lui.

Așa ni se înfățișează Plotin din relatarea lui Porphyrios. Acesta ne descrie felul în care Plotin își ținea cursurile, ne dă lista discipolilor care-l înconjurau și ne povestește cîteva anecdote foarte sugestive. În primul rînd însă, el ne vorbește cu admirație despre maestrul său:

> Era mereu atent la sine, mai puțin poate atunci cînd dormea, deși nici somn nu prea avea, o dată că mînca foarte puțin (de multe ori nu se atingea nici măcar de pîine) și apoi pentru că gîndirea îi era nestrămutat îndreptată spre Spirit. (V.P. 8, 20.)

Neîndoielnic, cititorii moderni, fie ei și experți într-ale Antichității, încearcă un anume sentiment de apăsare cînd citesc aceste rînduri. É. Bréhier,

un excelent cunoscător al lui Plotin, rezumă cum nu se poate mai bine această impresie: «Hotărît lucru, scrie el, în mediul lui Plotin nu regăsim sănătatea morală și echilibrul pe care le întîlnim în școala lui Epictet. Constatăm o serie de simptome neliniștitoare de oboseală și epuizare nervoasă. Tema constantă a predicației plotiniene, „fuga de lume", se înrudește în mod straniu cu acea „fugă de viață", cu acea nevoie continuă de a-ți schimba locul, „de a pleca oriunde, cît mai departe de lume", care sînt, după părerea lui Pierre Janet, trăsăturile sindromului melancolic. Modul neașteptat în care Plotin a plecat din Alexandria, unde nu s-a mai întors niciodată, ruperea lui totală de familie și de locul de baștină își au poate rădăcina în această stare nervoasă, întreținută, firește, de regimul deplorabil pe care-l urma. Nu numai că se abținea, ca pitagoreicii, să mănînce carne, dar nu respecta nici cele mai elementare măsuri de igienă. La aceasta se adăuga surmenajul intelectual, frecvent în școală; meditația mereu încordată, tradusă într-un stil în care gîndirea aleargă întruna, mai iute chiar decît cuvîntul rostit, și, de-aici, nesomnul care i-au zdruncinat, cu timpul, sănătatea. Cînd l-a cunoscut Porphyrios, Plotin avea stomacul măcinat de boală și vederea foarte slăbită. A făcut apoi o boală de gît cronică și o boală de piele. Dincolo însă de toate acestea, Plotin găsește un soi de plăcere morbidă în stările maladive.

> Trebuie ca omul să-și împuțineze și să-și slăbească trupul, pentru a arăta că omul adevărat este cu totul deosebit de lucrurile din afară... El

nu va căuta să ignore cu totul suferința; dimpotrivă, va căuta chiar să treacă prin suferințe. (I 4, 14, 12.)

Acest straniu testament filozofic, continuă É. Bréhier, întrece indiferența stoicilor, de vreme ce merge pîna la a dori durerea»[6].

La rîndul său, medicul P. Gillet[7], care diagnostichează, în ultima boală a lui Plotin, simptomele tuberculozei pulmonare, identifică, în comportamentul lui spiritual, consecințele psihice ale acestei boli, iar în filozofia plotiniană, idealul unui om bolnav.

Plotin ajunge așadar să fie socotit un fel de Pascal păgîn, care trăia într-o permanentă stare de încordare și de suferință, și considera boala drept starea normală a omului.

*

Multe dintre trăsăturile acestui tablou sumbru sînt exagerate. Anecdotele povestite de Porphyrios au fost adesea răstălmăcite, informațiile pe care ni le dă, prost înțelese, tăcerile lui, greșit interpretate. Dacă vom reciti cu atenție relatarea lui, vom descoperi un cu totul alt Plotin.

Înainte de toate, trebuie să ne împăcăm cu gîndul că multe lucruri din viața lui Plotin ne vor rămîne necunoscute. Porphyrios n-a trăit în

---

6. E. Bréhier, *Plotin, Les Ennéades,* t. I, Paris, 1924, pp. VII-IX.
7. P. Gillet, *Plotin, un point de vue médical et psychologique*, teză de doctorat în medicină, Paris, 1934. O excelentă sinteză a acestor probleme se poate găsi în articolul lui M.D. Grmek, citat la p. 141, n. 2.

preajma lui Plotin decît șase ani și l-a cunoscut abia spre sfîrşitul vieții, la bătrînețe, cînd ultima lui boală începea să se facă simțită. Tabloul pe care-l face el nu poate fi așadar decît parțial. Este deci normal ca Porphyrios, care nu știe aproape nimic despre trecutul lui Plotin, să insiste asupra caracterului deopotrivă ascetic și maladiv al vieții dascălului său.

De la Porphyrios știm prea puține despre tinerețea lui Plotin ca s-o putem supune unei interpretări psihologice și să putem descoperi în ea urmele unui «sindrom melancolic». Nimic din relatarea lui Porphyrios nu ne îndreptățește să afirmăm că, pentru a-l urma pe Gordianus în Persia, Plotin a plecat din Alexandria și s-a despărțit de Ammonios pe neașteptate. Putem la fel de bine presupune că Ammonios însuși îl va fi sfătuit să pornească în acea expediție filozofică, în acel «pelerinaj la izvoarele înțelepciunii» orientale care, încă din cele mai vechi timpuri, îi fascinaseră pe filozofii greci. Relatarea lui Porphyrios nu ne spune însă deloc limpede cum a reușit Plotin să intre în suita împăratului Gordianus. După cum a remarcat R. Harder[8], există, în această aventură a lui Plotin, anumite dedesubturi politice care ne scapă. Faptul că Plotin a putut participa la această expediție și că l-a însoțit pe împărat dovedește că el avea deja relații strînse cu senatorii din anturajul împăratului. Această ipoteză este confirmată de fuga lui Plotin după asasinarea împăratului. Gordianus este

---

8. R. Harder, *Plotins Schriften*, Vc, Hambourg, Meiner, 1958, pp. 84-85.

ucis în timpul unei răzmerițe a soldaților săi. Uzurpatorul Filip preia puterea. Plotin fuge așadar – cu greu – pentru că este compromis prin legăturile sale cu partizanii împăratului Gordianus. Nu știm de ce el preferă apoi să se ducă la Roma și nu, de pildă, la Atena. Poate însă că, ajuns în capitala Imperiului, Plotin nu era, așa cum își închipuie unii, «un alexandrin necunoscut și modest»[9]. Dacă putem presupune că, în Orient, el avusese deja legături cu aristocrația senatorială, nu este de mirare că el reapare la Roma, în relații apropiate cu personaje ca Marcellus Orontius, Castricius Firmus, Sabinillus sau Rogatianus[10], care aparțin aceluiași mediu.

Pe de altă parte, ascetismul plotinian nu are în el nimic morbid sau maladiv, ci este întru totul conform cu stilul de viață filozofic, intrat în tradiție de veacuri.

De ce nu vorbește Plotin despre originea sa, despre rude, despre locul său de baștină? Pur și simplu pentru că transpune în fapt sfaturile stoicului Epictet:

> Dacă este adevărat că între Dumnezeu și oameni există o legătură de rudenie, așa cum afirmă filozofii, atunci oamenilor nu le rămîne decît să facă așa cum făcea Socrate, adică să nu răspundă niciodată cuiva care îi întreabă din ce loc se trag: «Sînt cetățean al Atenei sau al Corintului», ci: «Sînt cetățean al lumii». Dacă ne-am dat seama de felul în care este întocmit universul, dacă

---

9. É. Bréhier, în introducerea generală la *Plotin, Les Ennéades*, t. I, p. VI.
10. Porphyrios, V.P. 7, 24.

> am înțeles că mai presus de toate lucrurile, stăpînindu-le pe toate și cuprinzîndu-le pe toate, este acel «Tot» alcătuit din Dumnezeu și oameni, că de acolo vine sămînța din care se vor naște nu numai tatăl meu sau bunicul meu, ci tot ceea ce trăiește și crește pe pămînt – îndeosebi ființele gînditoare, căci numai ele sînt, din fire, apropiate de divin, legate cum sînt de Dumnezeu prin rațiune –, de ce, știind toate acestea, nu ne-am declara cetățeni ai lumii? De ce nu ne-am socoti fii ai lui Dumnezeu? (Epictet, *Convorbiri*, I 9, 1.)

Nesocotea oare Plotin «cele mai elementare măsuri de igienă»? Nicidecum. Plotin nu uită să-și îngrijească trupul. Are și masori – probabil, dintre sclavii din casa Geminei, unde locuiește. Și pesemne că se scaldă în piscina din aceeași casă, după care, potrivit obiceiului roman, pune să i se facă frecție. Plotin nu merge la terme pur și simplu pentru că aceste stabilimente erau locuri de distracție, de plăcere, de desfrîu. Nu avem decît să recitim Scrisoarea a 56-a a lui Seneca, în care filozoful descrie hărmălaia asurzitoare ce răzbătea dintr-o baie publică de lîngă casa lui, plesnetul mîinilor masorilor, gîfîitul gimnaștilor, strigătele negustorilor de cîrnați și băuturi, țipetele celor care epilau și zbierătele celor epilați, vociferările hoților prinși asupra faptului, certurile celor puși pe hartă. Plotin nu va accepta niciodată să se amestece în acest vacarm, nici măcar după ce masorii lui vor fi pierit în epidemia de ciumă.

Mănîncă puțin și doarme puțin? Nici în asta nu este nimic ciudat. Vegetarianismul se răspîndise de multă vreme, sub influența pitagorismului.

Cei care se mulțumeau cu un regim frugal o făceau nu din ascetism, ci din grijă pentru sănătate. Plotin însuși amintește lucrul acesta atunci cînd îi atacă pe gnostici, care pretindeau că vindecă bolile prin exorcism:

> Dacă ar spune că se curăță de boli, nu altfel, ci prin cumpătare și printr-un regim chibzuit, ar spune-o cu drept cuvînt, așa cum fac filozofii. (II 9, 14, 11.)

Cît privește somnul, Platon spusese deja în *Legile*[11] că «somnul mult nu priește nici trupului, nici sufletului» și că trebuie «să dormim numai atît cît este nevoie pentru sănătate; și nu este un lucru greu, odată ce devine obișnuință!». Exista, în anturajul lui Plotin, un exemplu viu al binefacerilor trupești ale ascetismului:

> Rogatianus era membru al Senatului. Îi era atît de silă de viața de pe pămînt, încît s-a lepădat de toate bunurile, a dat drumul tuturor slugilor sale și s-a lipsit pînă și de rangul pe care-l avea. Odată, cînd trebuia să iasă din casă pentru a prelua funcția de pretor, nu s-a arătat, deși lictorii se prezentaseră la el, și nu s-a îngrijit de îndatoririle sale. N-a mai vrut nici măcar să locuiască în propria-i casă, ci se ducea pe la prieteni sau rude, mînca și dormea la ei. Nu mînca decît din două în două zile. Iar datorită faptului că se mulțumea cu atît de puțin și că nu-i mai păsa de viața de zi cu zi, omul acesta, care înainte era așa de bolnav de gută încît trebuia purtat dintr-un loc într-altul cu lectica, și-a recăpătat sănătatea; și, de unde abia își mai putea desface

11. Platon, *Legile*, VII, 808 *b-c*.

degetele, a ajuns să se poată sluji de ele la fel de uşor ca unul care munceşte numai cu mîinile. Plotin îl preţuia foarte tare, nu contenea să-l laude, îl dădea drept pildă filozofilor. (V.P. 7, 31.)

În sfîrşit, este greu de spus că Plotin găsea o plăcere morbidă în stările maladive. Să recitim, în întregime, textul la care se referea É. Bréhier:

> De-ar fi omul de pe pămînt frumos, mare, bogat, şi de-ar putea el porunci tuturor celorlalţi oameni, tot din «locul cel de jos»[12] rămîne. Să nu-l pizmuim pentru lucrurile acestea, care-l orbesc! Ci înţeleptul se prea poate să nu aibă aceste lucruri de la început; dar dacă ele vor apărea în viaţa lui mai tîrziu, însuşi va căuta să le împuţineze, dacă va şti să-şi poarte de grijă. Va micşora astfel, şi va vlăgui, prin neluare în seamă, *preaplinul de viaţă* din trup; va renunţa la sarcinile publice. Şi, *avînd grijă de propria-i sănătate,* nu se va feri să afle ce înseamnă boala. Cum nu va încerca să ocolească suferinţele; dacă nu le va fi trăit niciodată, va vrea, la tinereţe, să le cunoască; ajuns însă la bătrîneţe, nu va mai dori să fie tulburat nici de suferinţe, nici de plăceri, nici de vreuna din stările plăcute sau neplăcute pe care le încearcă omul pe pămînt, spre a nu fi silit să-şi îndrepte atenţia către trup. Cînd va simţi vreo suferinţă[13], înţeleptul *va lupta împotriva ei cu puterea pe care a dobîndit-o.* Lui nici plăcerea, nici săntatea, nici lipsa suferinţei nu-i sporesc fericirea; stările potrivnice nu i-o ştirbesc şi nu i-o împuţinează. Dacă, unuia şi aceluiaşi lucru, un contrar nu-i adaugă nimic, cum ar putea celălat contrar să-i răpească ceva? (I 4, 14, 14.)

12. Platon, *Theaitetos*, 176 a.
13. Plotin a scris acest tratat în ultimii ani ai vieţii sale, cînd boala şi suferinţa îl măcinau

Vedem așadar că Plotin nu caută boala, suferința, urîțenia pentru ele însele. Nu împotriva trupului luptă el, ci împotriva unui exces de vitalitate a trupului, care ar risca să dezechilibreze sufletul în pornirea lui spre contemplarea Binelui. Omul trebuie să se obișnuiască să nu mai ia seama la ceea ce simte trupul, să devină nepăsător la plăcere și la durere, pentru ca nimic să nu-i mai abată atenția de la contemplare. Trebuie deci să se obișnuiască să «dorească» suferința și durerea cît este tînăr, ca să nu fie luat prin surprindere la bătrînețe, cînd acestea vor veni în mod natural.

Avem de a face cu un exercițiu spiritual bine cunoscut de stoici: «premeditarea». Filozoful trebuie să-și dorească să treacă din vreme prin întîmplări neplăcute, pentru a le suporta mai ușor cînd vor veni pe neașteptate. Libertatea trebuie să vină în întîmpinarea a ceea ce ar putea-o constrînge.

Vom găsi în asceza plotiniană și alte exemple de exerciții spirituale dintre cele pe care stoicii le prețuiau. Astfel, bunăoară, atunci cînd Porphyrios ne spune despre Plotin că «era mereu atent la sine», că «încordarea cu care căuta spre Spirit nu înceta nici o clipă cînd veghea»[14], el face aluzie, prin folosirea acestor cuvinte (atenție = *prosochè*, încordare = *tasis*), la vocabularul tehnic ce descria vigilența, adică atitudinea fundamentală a înțeleptului stoic.

Încordarea continuă a lui Plotin nu este așadar mai ieșită din comun decît aceea a lui

---

14. V.P. 8, 20 și 9, 17.

Marcus Aurelius sau a lui Epictet. În vreme însă ce stoicul își îndreaptă constant atenția spre întîmplările din viața cotidiană, în care se străduiește să deslușească voia lui Dumnezeu, atenția plotiniană se îndreaptă spre Spirit și reprezintă un efort mereu reînnoit de a rămîne în contemplarea Binelui. Am putea deci crede că această atenție întoarce spatele realului, fuge de real, se refugiază în abstracțiune, necesitînd așadar mai multă concentrare și un mai mare efort decît atitudinea stoică.

Nimic mai neadevărat. Înțelepciunea lui Plotin are în ea ceva blînd, îngăduitor, binevoitor, un simț al realității și al măsurii cu nimic mai prejos decît bunătatea și blîndețea lui Marcus Aurelius[15]. Înainte de a înțelege de unde se trage această blîndețe, trebuie să-i cercetăm toate aspectele.

*

Simplitate, deschidere a minții, blîndețe, simpatie grijulie – iată în ce constă secretul pedagogiei plotiniene.

> Oricine dorea, putea veni la cursurile lui. (V.P. 1, 13.)

Poate că era de-ajuns să te strecori după cortina care, pe vremea aceea, despărțea de cele mai multe ori sala de curs de stradă. Odată intrat înăuntru, îl puteai întreba pe magistru orice doreai:

---

15. Cf. P. Hadot, *La Citadelle intérieure*, Paris, 1992, pp. 238-244.

Își îndemna auditoriul să-i pună întrebări. De aceea, cursul său era destul de dezordonat, iar taifasul era nelipsit. (V.P. 3, 35.)

Lucrul acesta nu era de altfel pe placul tuturor. Amatorii de noutăți și de vorbire meșteșugită erau dezamăgiți:

Oamenii de pe vremea lui susțineau că Plotin se împăunează plagiind învățăturile lui Numenios[16], și mai erau de părere că vorbește mult fără să spună nimic, și îl disprețuiau pentru că nu pricepeau ce voia să spună și pentru că în discursurile lui nu era pic de teatralitate retorică sau de emfază: cursurile lui Plotin semănau cu niște simple convorbiri, iar el nu se grăbea să dezvăluie înlănțuirile logice obligatorii dintre argumentele pe care le folosea și pe care era clădit raționamentul său. Pînă și eu, Porphyrios, am avut aceeași impresie cînd l-am auzit întîia oară. (V.P. 18, 2.)

De altfel, Porphyrios avea curînd să devină unul din cei mai prețioși interlocutori, dar lucrul acesta nu i-a descurajat pe nemulțumiți, ba chiar dimpotrivă. În pofida răbdării de nezdruncinat a lui Plotin, pe mulți dintre ascultătorii săi îi deruta felul în care își ținea cursurile:

Se arăta plin de bunăvoință cînd i se puneau întrebări și se apleca asupra lor cu o atenție neobosită. Cînd eu însumi l-am întrebat cum

---

16. Numenios din Apamea (Siria), filozof platonician și neopitagoreic din a doua jumătate a secolului al II-lea d.Hr. Fragmentele din operele lui au fost editate și traduse de É. des Places sub titlul Numénius, *Fragments*, Paris, Les Belles-Lettres, 1973.

> anume este unit sufletul cu trupul, și-a continuat demonstrația trei zile la rînd. A intrat atunci în sala de curs un oarecare Thaumasios, care a spus că el unul ar vrea să-l audă pe Plotin tratînd subiecte generale și vorbind despre texte[17], căci nu mai poate suporta schimbul de întrebări și răspunsuri dintre Porphyrios și Plotin. Plotin i-a răspuns: «Dacă n-ar trebui să lămuresc problemele pe care le ridică Porphyrios, n-aș fi în stare să spun nimic despre texte». (V.P. 13, 10.)

Auditoriul nu punea întotdeauna întrebări. Uneori, cîte un învățăcel citea comentariul făcut asupra unui text din Platon sau Aristotel de vreunul din marii exegeți din secolele al II-lea sau al III-lea, bunăoară de Alexandros din Aphrodisia sau de Numenios. Apoi Plotin lua cuvîntul:

> Plotin, a cărui reflecție teoretică era personală și independentă, nu prelua absolut nimic din aceste comentarii, ci făcea cercetări în spiritul lui Ammonios. La vorbă era scurt: după ce înfățișa în cîteva cuvinte sensul unei teorii adînci, se ridica și pleca[18]. (V.P. 14, 14.)

Plotin merge întotdeauna la esențial. El nu-și întrerupe nici un moment contemplația. Forma literară nu-l preocupă. Pasiunea pentru obiectul

---

17. În loc de «vorbind despre texte», unii interpreți au tradus: «vorbind astfel încît să se poată lua notițe». Se pare însă că nici un paralelism din text nu justifică această traducere. În legătură cu alte probleme de traducere, cf. M.-O. Goulet, «L'arrière-plan scolaire de la *Vie de Plotin*» [Fundalul școlar al *Vieții lui Plotin*], în Porphyrios, *Viața lui Plotin*, t. I, p. 268, n. 1 și 2.
18. Cf. M.-O. Goulet-Cazé, *ibid.*, p. 262.

care-l absoarbe îl ajută să-și găsească însă repede cuvintele.

> La cursuri, se exprima cu ușurință și se pricepea să aleagă și să îmbine ceea ce-i era de folos [în expunerea sa]. Făcea însă unele greșeli de rostire... care de altfel apăreau și în scris. Cînd vorbea, inteligența lui devenea parcă vizibilă, strălucirea ei îi lumina chipul. De felul lui, era plăcut la înfățișare, dar în clipele acelea devenea de-a dreptul frumos. Cîteva broboane de sudoare i se prelingeau pe față, *blîndețea* lui ieșea la iveală. (V.P. 13, 1.)

Avea propriile lui opinii în legătură cu filozofia, adică în privința atît a tonului care trebuia păstrat în discursul filozofic, cît și a atitudinii pe care filozofii trebuiau s-o adopte în stilul lor de viață. Criticîndu-i pe gnostici pentru ceea ce el considera înfumurare și trufie, Plotin le spunea discipolilor săi:

> Stilului de filozofie pe care îl urmăm noi îi sînt proprii, pe lîngă alte merite, simplitatea obiceiurilor și puritatea gîndirii. Filozofia noastră caută vrednicia, și nu înfumurarea: ea ne dă încredere, dar o încredere ce se bizuie pe rațiune, pe chibzuință trainică și pe o neadormită băgare de seamă. (II 9, 14, 38.)

Plotin condamnă în egală măsură emfaza sofiștilor și îngîmfarea gnosticilor. Ne aducem aminte de cuvintele lui Marcus Aurelius[19]: «Simplă și modestă este lucrarea filozofiei. Nu mă sili să fac pe ceremoniosul». Plotin disprețuiește

19. Cf. *Cugetări,* IX, 29.

profund tot ceea ce este pur exterior; el nu vrea să farmece, nu caută cu tot dinadinsul să-i facă pe alții să-l urmeze, nu încearcă să impresioneze prin atitudini arogante sau afectate, să amăgească prin magia formei. Acest comportament se regăsește și în activitatea sa literară:

> Stilul scrierilor sale se caracterizează prin concizie, profunzimea sensului și bogăția mai degrabă a gîndurilor decît a cuvintelor. De cele mai multe ori scria căzut pradă inspirației și cu pasiune. (V.P. 14, 1.) După ce scria, nu apuca niciodată să revină asupra textului și să-l îndrepte; de altfel, nu izbutea niciodată să-l citească de la un capăt la celălalt, pentru că nu stătea bine cu vederea. Iar cînd scria, nu se străduia să facă frumos literele, nici cuvintele nu le despărțea clar, iar cu ortografia nu-și bătea capul. Nu se gîndea decît la înțeles. Iar obiceiul ăsta, care ne uimea pe toți, și l-a păstrat pînă la moarte[20]. (V.P. 8, 1.)

Scrierile lui sînt rezultatul unei meditații lăuntrice atît de intense încît nu se întrerupe niciodată, nici chiar în timpul unei convorbiri:

> După ce, cugetînd în sine, își lămurea gîndul de la un capăt la altul, de-abia după aceea încredința scrisului rodul cugetării sale; așternea atunci în scris ideile pe care le așezase în bună rînduială în sufletul său, într-un mod atît de curgător încît ai fi zis că le lua dintr-o carte. Căci, pînă și

---

20. În legătură cu problemele puse de acest text, cf. M.-O. Goulet Cazé, *ibid.*, p. 282 și D. O'Brien, «Comment écrivait Plotin» [Cum scria Plotin], în Porphyrios, *Viața lui Plotin,* t. I, pp. 329-367. În traducerile mele m-am inspirat din lucrările acestor doi autori.

> atunci cînd vorbea cu cineva și era prins într-un schimb de replici, mintea îi stătea tot la obiectul cercetării sale. Făcea foarte bine față dialogului și, în același timp, își urma fără întrerupere cugetarea asupra a ceea ce își propusese să cerceteze. De îndată ce interlocutorul pleca, își continua ideea de unde o lăsase, fără să se uite peste ceea ce scrisese mai înainte (căci, după cum am spus, vederea nu-i îngăduia acest lucru), ca și cum convorbirea nu s-ar fi desfășurat în același răstimp. Astfel, putea fi în același timp cu sine și cu altcineva. (V.P. 8, 8.)

Excelentă formulă ! Cît de bine sintetizează ea întreg secretul lui Plotin !

Discipolii lui Plotin își vor fi dat seama că era un dar cu adevărat deosebit. Această extraordinară forță a spiritului pare însă a izvorî dintr-o exigență morală. Plotin nu vrea să-și întrerupă contemplația, dar nu evită comunicarea cu cei din jur. Lucrurile se petrec ca și cum totala sa deschidere față de Dumnezeu i-ar permite, i-ar impune chiar, să rămînă într-o stare de totală deschidere și față de ceilalți.

*

Ca îndrumător spiritual, Plotin manifestă față de cei din jur bunăvoință, blîndețe, respect.

Are grijă să dea cîte ceva de făcut fiecăruia dintre discipolii săi. Amelios, de exemplu, primește sarcina de a-i răspunde în scris lui Porphyrios care, nou-venit în școală, avea rețineri în privința unuia din punctele de căpetenie ale învățăturii lui Plotin. Ne amintim, de asemenea, incidentul cu retorul Diophanes. Scandalizat

de apologia pe care acesta i-o face lui Alcibiade, Plotin îi cere lui Porphyrios să scrie o refutație. Tot astfel, Porphyrios este însărcinat să întocmească un referat pe marginea unor tratate pe care Plotin le primise de la un filozof din Atena, pe nume Eubulos. Atacîndu-i pe gnostici, Plotin combate, în cursurile sale și într-un tratat, esența învățăturii acestora, lăsînd în seama lui Amelios și a lui Porphyrios cercetarea și discutarea în amănunt a scrierilor lor. La aceasta se adaugă notițele luate la cursuri și revizuirea tratatelor scrise de Plotin[21].

Porphyrios stăruie, cu vanitate de altfel, asupra încurajărilor binevoitoare pe care le-a primit de la maestrul său. Cu acest prilej, el ne zugrăvește viața din școală:

> N-a dezvăluit nimănui nici luna, nici ziua în care s-a născut, pentru că nu voia să se aducă vreo jertfă sau să se dea vreun ospăț de ziua lui, deși la aniversările tradiționale ale lui Platon și Socrate, Plotin aducea o jertfă în cinstea lor și-și invita tovarășii la ospăț, în cursul căruia cei mai vrednici trebuiau să citească un discurs în fața adunării (V.P. 2, 38.) La una din aniversările lui Platon, citisem un poem intitulat *Căsătoria sacră*. Spuneam acolo multe lucruri, sub puterea inspirației, în limba misterelor și urmărind un înțeles ascuns. Cineva din public a spus: «Porphyrios a luat-o razna». Plotin a rostit atunci cu glas tare, ca să-l poată auzi toată lumea: «Ai dovedit pe deplin ceea ce ești: poet, filozof și hierofant». (V.P. 15, 1.)

21. V.P. 18, 14; 15, 6 și 18; 16, 9; 3, 46; 7, 51.

Am menționat deja anecdotele care ni-l înfățișează pe Plotin repetînd, referitor la Porphyrios, versul din Homer: «Astfel din arc săgetînd, pentru greci ai să fii o lumină», sau răspunzîndu-i lui Thaumasios:

> «Dacă n-ar trebui să lămuresc problemele pe care le ridică Porphyrios, n-aș fi în stare să spun nimic despre texte».

Dincolo de insistența cu care Porphyrios încearcă să se pună în valoare, întrezărim rivalitățile din sînul școlii, îndeosebi gelozia lui Porphyrios față de Amelios care, în momentul sosirii lui Porphyrios la Roma, îl cunoștea pe Plotin de optsprezece ani. Sînt lucruri obișnuite în toate școlile spirituale, filozofice. Plotin însă nu pare să manifeste preferințe. El îl ia pe fiecare așa cum este, încercînd să-l ajute să-și dezvolte latura cea mai bună.

S-a spus adesea că Plotin trăia într-un cerc strîmt și închis. J. Bidez vorbește de o «bisericuță», de un «mic cenaclu de oameni palizi și retrași»[22]. Iar dr. Gillet identifică, în această preferință pentru grupul închis al discipolilor săi, simptomul unei stări nervoase legate de tuberculoză.

Și de astă dată însă, avem de-a face cu o interpretare greșită a relatării lui Porphyrios. Acesta face o distincție între auditoriul, numeros, al lui Plotin, și grupul, restrîns, al adepților săi[23]. Această distincție este însă valabilă pentru orice

---

22. J. Bidez, *Vie de Porphyre,* Gand, 1913, p. 39.
23. V.P. 7, 1.

școală filozofică din Antichitate, mai ales din Antichitatea tîrzie. Nu trebuie să ne închipuim că filozofii de atunci semănau cu niște profesori universitari care ar ține niște cursuri publice. Așa cum am mai spus, filozoful este un formator de viață spirituală. Unii îl ascultă, dar nu se convertesc. Alții își schimbă complet modul de viață, intră în școala lui, îi urmează sfaturile, vor să trăiască în preajma lui. Devin tovarășii *(hetairoi)*, dar și adepții lui *(zelotai)*[24]. Ei adoptă nu atît o doctrină, cît un gen de viață. Același lucru îl făceau și discipolii lui Musonius Rufus sau ai lui Epictet.

Porphyrios ne mai spune că scrierile lui Plotin nu le erau accesibile decît adepților:

> Am constatat că aceste cărți nu erau încredințate decît unui mic număr de persoane. Transmiterea lor nu era treabă ușoară și nu se făcea cu conștiința împăcată, nu era un lucru simplu și nici la îndemînă, iar cei care le primeau erau aleși cu grijă. (V.P. 4, 14.)

Porphyrios însuși n-a avut acces la ele decît după ce a dovedit că a înțeles bine gîndirea maestrului. După ce-l ascultase pe Plotin prima oară, Porphyrios scrisese un text în care punea în discuție o chestiune de doctrină pe care nu o putea admite:

> Plotin l-a pus pe Amelios să-i citească lucrarea mea, apoi a spus zîmbind: «Amelios, treci tu și rezolvă problemele pe care le-a întîlnit, pentru că nu ne cunoaște părerile». Amelios a scris o

---

24. V.P. 2, 42 și 7, 1.

> carte destul de lungă împotriva obiecțiilor mele; eu i-am replicat, iar el mi-a răspuns din nou. Am înțeles atunci, cu greu, învățătura lui Plotin și mi-am schimbat părerea. Am scris o palinodie pe care am citit-o la curs. De-atunci, mi s-au încredințat și mie cărțile lui Plotin. (V.P. 18, 11.)

Pentru a înțelege însă ce vrea să spună Porphyrios aici, trebuie să ne amintim ce însemna publicarea unei cărți în Antichitate. Să nu uităm că, pe vremea aceea, operele erau manuscrise, putînd fi recopiate și falsificate în voie. A publica o carte[25] însemna, așadar, aproape întotdeauna, a o încredința unui cerc de prieteni care își asumau, cu bună știință, sarcina de a o difuza. Pentru un filozof, acest cerc de prieteni era, evident, grupul adevăraților săi discipoli, al celor care-i înțeleseseră învățătura. Numai ei erau în stare să ateste autenticitatea operelor sale, să asigure recopierea lor și să le facă cunoscute. De altfel, filozoful nu scria pentru întreaga omenire, pentru un public universal. Mai potrivit ar fi să spunem că el răspundea în scris unor întrebări puse de discipolii săi. Rod al unor împrejurări anume, aceste producții literare se adresează unui auditoriu anume, cîteodată chiar unui singur individ:

> Plotin se hotărîse să scrie despre subiectele care se întîmpla să se ivească... (V.P. 4, 11.) În întîlnirile noastre s-au întreprins nenumărate cercetări, iar Amelios și cu mine l-am rugat să le

25. Cf. E. Arns, *La Technique du livre d'après saint Jérôme*, Paris, 1953, pp. 81-89; M.-O. Goulet-Cazé, *ibid.*, pp. 284-287, și bibliografia, p. 285, n. 2.

redacteze în scris (V.P. 5, 5)... Aceste scrieri aveau drept subiect problemele care se iveau întîmplător. (V.P. 5, 60.)

Micul grup de discipoli este aşadar atît depozitarul, cît şi destinatarul scrierilor maestrului. Veghind ca operele sale să nu fie transmise oricui, Plotin se conformează de fapt unei practici destul de răspîndite şi a cărei utilitate este lesne de înţeles. Dispunem, bunăoară, de o scrisoare a sfîntului Augustin, ce cuprinde lista prietenilor cărora li se putea transmite unul din textele sale[26]. Porphyrios stăruie asupra acestui punct deoarece vrea să atragă atenţia cititorilor asupra propriei sale importanţe în şcoală. Nu numai că Plotin îngăduise ca el să aibă acces la scrierile sale, ceea ce era deja un privilegiu, dar îl însărcinase cu revizuirea lor şi cu pregătirea ediţiei definitive. Remarcăm, în treacăt, înţelepciunea îndrumătorului spiritual: Porphyrios este un bun filolog, trebuie să i se dea prilejul de a-şi pune în valoare talentul.

De fapt, încă din timpul vieţii lui Plotin, scrierile sale deveniseră cunoscute şi dincolo de cercul celor mai apropiaţi discipoli. Astfel, fostul dascăl al lui Porphyrios, retorul şi filozoful atenian Longinus, care nu îmbrăţişează deloc ideile lui Plotin, îi scrie lui Porphyrios rugîndu-l să-i trimită cîteva tratate ale filozofului, care aveau să se adăuge celor pe care Amelios i le trimisese deja[27].

---

26. V. H.-I. Marrou, *La Technique de l'édition à l'époque patristique*, în *Vigiliae christianae*, 3, 1949, p. 217.
27. V.P. 19, 6.

Așadar, fie și din simplul fapt că Plotin urmărea îndeaproape difuzarea tratatelor sale, putem trage concluzia că el nu putea trăi decît în atmosfera rarefiată a unui mic cenaclu.

De altfel, dacă citim cu atenție lista discipolilor săi, așa cum ne-o prezintă Porphyrios, constatăm că în acest grup existau personalități foarte diverse. Mulți prieteni de-ai lui Plotin, chiar și dintre cei mai apropiați, nu sînt cu adevărat convertiți la filozofie. Distincția dintre auditori și adepți nici măcar nu este întotdeauna foarte netă:

> Avea un auditoriu numeros[28]. Dar printre adevărații lui discipoli, care căutau în preajma lui viața filozofică, primul era Amelios din Etruria, pe numele de familie Gentiliannos. Plotin spunea că mai bine l-ar chema Amerius (cu *r*), căci, zicea el, i se potrivește mai bine un nume provenit din *amereia* (indivizibilitate) decît din *ameleia* (neîngrijire). Era și un medic, Paulinus din Skythopolis, căruia Amelios îi zicea «mititelul»; acesta avea mintea doldora de cunoștințe prost înțelese. Plotin mai avea însă ca discipol și pe un alt medic, Eustochios din Alexandria, pe care l-a cunoscut spre sfîrșitul vieții. Eustochios a rămas lîngă el și l-a îngrijit pînă la moarte. Consacrîndu-se cu totul învățăturii lui Plotin, dobîndise deschiderea unui adevărat filozof. La Plotin mai venea și Zoticos, critic și poet, care revizuise operele lui Antimachos și care a transpus, într-o manieră foarte poetică, sub formă de poem, istoria Atlantidei [după *Critias* al lui Platon]. După

---

28. În legătură cu personajele citate în acest text, cf. L. Brisson, «Prosopographie», în Porphyrios, *Viața lui Plotin*, t. I, pp. 56-114.

> ce i s-a încețoșat vederea, Zoticos a murit cu puțin înaintea lui Plotin... Tovarăș i-a fost și Zethos, care era de origine arabă. Acesta era căsătorit cu o fiică a lui Theodosios, tovarășul lui Ammonios. Era tot medic, iar Plotin ținea foarte mult la dînsul. Făcea politică, iar treburile publice îl atrăgeau foarte tare; Plotin încerca să-l aducă pe calea cea bună. Plotin era atît de apropiat de Zethos, încît s-a retras pe propritatea acestuia de la țară, care se afla la șase mile depărtare de Minturnae. (V.P. 7, 1.)

Urmează enumerarea oamenilor politici, îndeosebi senatori, care făceau parte din auditoriul lui Plotin: Castricius Firmus, Marcellus Orontius, Sabinillus și Rogatianus, a cărui poveste o cunoaștem.

Mai era și un egiptean:

> La Plotin venea și Serapion din Alexandria, care la început a fost retor; asista la cursurile de filozofie, dar nu s-a putut vindeca niciodată de slăbiciunea de a-și irosi timpul umblînd să cîștige bani și făcînd camătă. (V.P. 7, 46.)

În sfîrșit:

> Și eu, Pophyrios din Tyr, mă număram printre discipolii lui cei mai dragi, iar el a binevoit să-mi încredințeze corectura scrierilor sale. (7, 50.)

Descoperim astfel un mediu extrem de variat: adevărați filozofi, dar și medici, filologi, oameni politici, cămătari. Plotin nu se împrietenește neapărat numai cu cei care-i urmează cel mai bine învățăturile. Bunăoară, Zethos, care nu s-a desprins total de preocupările politice, îi este totuși foarte apropiat.

Nu, Plotin nu trăiește în mijlocul unor «oameni palizi și retrași». Casa în care locuiește el răsună probabil de hohote de rîs, de jocuri și de larmă... Pesemne că este o casă mare, căci este a Geminei, o femeie care aparținea, se pare, aristocrației romane. Dar Plotin nu stă deloc singur aici:

> Cînd înțelegeau că nu mai au mult de trăit, mulți bărbați și multe femei din cele mai de vază familii își trimiteau la el copiii, băieți sau fete, și i-i încredințau lui cu toată averea lor, ca și cum i-ar fi încredințat unui păzitor sfînt și divin. Casa lui era plină de băieți și de fete. (V.P. 9, 5.)

Porphyrios subliniază deosebita grijă cu care Plotin se ocupa de pupilii săi:

> Printre acești tineri, se număra și Polemon: Plotin se îngrijea de educația lui, și îl asculta adeseori, chiar și atunci cînd ținea lecții în școală. (9, 10.)

Rolul de tutore îl obliga la multiple preocupări contabilicești:

> Avea răbdare să verifice bilanțurile întocmite de cei care-i slujeau pe-acești copii și urmărea să fie corecte. «Copiii ăștia încă n-au ajuns filozofi, spunea el, trebuie să le păstrăm neatinse bunurile și veniturile.» (9, 12.)

Se iveau și probleme casnice:

> Într-o zi, Chionei, care locuia împreună cu copiii ei sub același acoperiș cu Plotin și care era o văduvă foarte respectabilă, cineva i-a furat un colier scump. Toți sclavii au fost aduși înaintea lui Plotin. După ce s-a uitat pe rînd la fiecare,

Plotin a arătat către unul din ei și a spus: «Acesta este hoțul». La început, deși era biciuit, sclavul n-a vrut să recunoască, dar pînă la urmă și-a mărturisit fapta, s-a dus după colier și l-a înapoiat. (V.P. 11, 2.)

Referindu-se la această întîmplare, Porphyrios subliniază, cu drept cuvînt, că:

> Plotin avea o putere cu totul extraordinară de a pătrunde firea omului. (11, 1.)

Îi cunoștea pe oameni după ochi. Regăsim aici tema privirii:

> Putem cunoaște firea unui om privindu-l în ochi sau cercetînd anumite părți ale trupului său. Putem înțelege astfel ce primejdii îl pasc și cum anume se poate feri de ele. (II 3, 7, 9.)

Această privire a lui Plotin, căreia nimic nu-i poate fi ascuns, este o privire ce vine de dincolo și care răzbate pînă la realitatea spirituală dindărătul aparențelor. Așa văd sufletele în lumea inteligibilă:

> Chiar și pe pămînt, aflăm multe despre oameni doar din ochii lor, fără ca ei să spună ceva. În lumea spirituală însă, tot trupul este transparent, iar fiecare ființă este ca un ochi; nimic nu mai poate fi ascuns sau simulat, și înainte de a vorbi cuiva, acesta, doar văzîndu-te, te cunoaște în întregime. (IV 3, 18, 19.)

Plotin îndreaptă această privire spirituală spre cei din jurul său:

> Putea prezice ce se va alege de fiecare dintre copiii care trăiau în preajma lui. Lui Polemon, de

pildă, i-a prezis că se va îndrăgosti și că nu va trăi mult; și așa a și fost. (V.P. 11, 8.)

Porphyrios a simțit și el puterea de pătrundere a maestrului său:

> Într-o zi, a simțit că mă gîndesc să-mi iau zilele. A apărut deodată la mine acasă și mi-a spus că această hotărîre nu izvorăște dintr-o stare de suflet cu adevărat spirituală, ci că este vorba pur și simplu de o melancolie bolnăvicioasă[29]. M-a sfătuit să pornesc într-o călătorie. I-am urmat povața și am plecat în Sicilia... M-am eliberat astfel de gîndul sinuciderii, dar întîmplarea asta m-a făcut să nu mai stau pe lîngă Plotin pînă la moartea lui. (11, 11.)

Prețioasă anecdotă! Discipolul trece printr-o criză spirituală gravă: Plotin repetă întruna că omul trebuie să se despartă de trup; de ce atunci să n-o facă în mod voluntar și fizic, o dată pentru totdeauna, de ce să nu plece de-aici, cînd trupul și viața îl apasă? N-au spus stoicii că înțeleptul e liber să plece din lumea aceasta cînd dorește? Și ce surpriză să vezi că, tocmai cînd te muncesc astfel de gînduri negre, Plotin vine la tine și-ți spune: «Lucrul la care te gîndești nu izvorăște din Spirit, ci din trup; da, stai prost cu fierea!» Ce surpriză să constați că ți-au fost ghicite cele

---

29. În legătură cu acest subiect, cf. R. Goulet, «Variations romanesques sur la mélancolie de Porphyre» [Variațiuni romanești asupra melancoliei lui Porphyrios], *Hermes*, t. 110, 1982, pp. 443-457, și H. D. Saffrey, «Pourquoi Porphyre a-t-il édité Plotin?» [De ce l-a editat Porphyrios pe Plotin?], în Porphyrios, *Viața lui Plotin*, t. II, p. 43.

mai adînci gînduri, ce surpriză să afli că «nu e grav», și ce surpriză să auzi că ți se propune un leac atît de simplu! Și totuși acest leac îți dă peste cap întreaga existență. De șase ani te străduiești să fii primul din școală, faci un efort permanent de căutare intensă, de asceză și de meditație. Iar maestrul vine și te trimite departe de el, «să iei aer».

Cîtă profunzime, cîtă delicatețe și cît bun simț în felul lui Plotin de a-i îndruma spiritual pe ceilalți! El nu numai că intuiește criza lăuntrică, dar îi și înțelege adevărata semnificație. Porphyrios se crede sincer stăpînit de Spirit. Plotin își dă repede seama că lucrurile nu stau deloc așa, dar știe și că nu Porphyrios este vinovat de starea prin care trece: e o boală, și trebuie îngrijită ca atare. Leacul va fi simplu: să călătorească, să se gîndească la alte lucruri. Probabil însă că, din punct de vedere spiritual, această călătorie îi va prinde bine lui Porphyrios: cînd va ajunge departe de agitația Romei, de ambițiile și de rivalitățile de aici – care sînt poate adevărata cauză a melancoliei sale – el se va regăsi pe sine.

Plotin nu este așadar un înțelept retras în turnul său de fildeș: în casa Geminei sînt și orfani, și Chione cu copiii ei, și sclavi care fură, și discipolii care, uneori, trec prin dramatice crize de conștiință:

> Și, deși îi ajuta pe-atîția să învingă grijile și nevoile vieții, niciodată, cît veghea, nu lăsa să slăbească încordarea cu care sufletul său căuta spre Spirit. Era *blînd* și oricînd la dispoziția celor care, într-un fel sau altul, intrau în legătură cu el. Așa se explică faptul că, timp de douăzeci și

șase de ani cît a stat la Roma, deşi a jucat rolul de arbitru în nenumărate certuri, nu şi-a făcut nici un duşman printre demnitari. (V.P. 9, 16.)

*

Blîndețea lui Plotin este o atitudine conştientă, care presupune întreaga sa experiență spirituală.

Trebuie să acceptăm lumea sensibilă, deoarece ea este manifestarea lumii Formelor:

> [Gnosticii] vor spune poate că discursurile lor îl fac pe om să fugă de trup, îndepărtîndu-se de el cu ură, în vreme ce discursurile noastre au darul de a ține sufletul aproape de trup. Dar asta este ca și cum doi oameni ar locui în aceeași casă. Unul din ei [gnosticul] ar critica și clădirea, și pe zidar, dar ar continua să locuiască acolo; celălalt [platonicianul] nu critică pe nimeni şi nimic. Ba chiar spune că arhitectul a clădit casa cu mare meşteşug; și aşteaptă să vină vremea cînd va pleca şi nu va mai avea nevoie de casă. (II 9, 18, 1.) Cel care se plînge de natura lumii, nu știe ce face și pînă unde merge cu îndrăzneala. Căci nu cunoaşte faptul că lucrurile vin într-un șir neîntrerupt, de la primele pînă la ultimele, trecînd prin toate treptele, și nu ştie că nu trebuie să jignim ființele aflate pe o treaptă inferioară, ci să acceptăm cu *blîndețe* natura tuturor ființelor. (II 9, 13, 1.)

Omul trebuie să-și accepte propriul trup cu blîndețe: căci înțeleptul ştie că-i este de ajuns să se reculeagă pentru ca partea inferioară din el să se liniștească și să nu-l mai stînjenească în contemplare. Iar dacă trupul îl va mai tulbura cîteodată, el va suporta totul cu răbdare:

> Am putea spune că, pentru a se despărți de trup, sufletul trebuie să se concentreze în sine, pornind din toate punctele trupului[30]; oricum, el trebuie să rămînă departe de orice patimă, oferindu-și numai acele senzații de plăcere care sînt leacuri sau alinări ale durerilor, și de care are nevoie pentru a nu fi tulburat. Suferințele trebuie să le alunge cu totul, iar dacă acest lucru nu este cu putință, să le suporte cu *blîndețe,* și să le îndulcească, străduindu-se să nu se lase tulburat de ele. (I 2, 5, 5.)

Plotin precizează apoi că sufletul trebuie să rămînă independent de partea sa inferioară, ale cărei puteri – dorința și nestăpînirea – răscolesc trupul. Apoi adaugă:

> Pe scurt, sufletul trebuie să rămînă neîntinat de toate aceste lucruri. Dar va căuta să-și purifice și partea inferioară, ca nici măcar această parte să nu mai fie tulburată – decît, cel mult, foarte slab: astfel de zdruncinări vor fi rare, iar învecinarea cu sufletul le va înăbuși repede. (I 2, 5, 22.)

Înțelesul adînc al acestei blîndeți față de sine ni se dezvăluie în rîndurile ce urmează:

> Partea inferioară a sufletului va fi ca un om care trăiește în preajma unui înțelept și care trage folos din această învecinare: sau începe să semene cu înțeleptul, sau îl respectă într-atît, încît nu va îndrăzni să facă nimic din ceea ce n-ar fi pe placul acestuia. *Nu va fi deci nici o luptă lăuntrică. Este de-ajuns ca Rațiunea să fie prezentă;* partea inferioară o va respecta, așa că,

30. Cf. Platon, *Phaidon*, 67 c.

dacă o va tulbura ceva, ea se va supăra pe sine însăși că n-a stat liniștită în prezența stăpînului ei, și singură își va reproșa slăbiciunea. (I 2, 5, 25.)

Iată-ne ajunși foarte aproape de secretul blîndeții plotiniene. Prin simpla prezență a vieții sale spirituale, înțeleptul transformă atît partea inferioară din el însuși, cît și pe oamenii din preajma lui. Căci, de la un capăt la celălalt al realității, acțiunea cea mai eficientă este prezență pură. Binele acționează asupra Spiritului prin simpla lui prezență, și, tot prin simpla lor prezență, Spiritul acționează asupra sufletului, iar sufletul asupra trupului.

În asceza plotiniană, nu există așadar o luptă cu sine, nu există «înfruntare» spirituală. Este de ajuns ca sufletul să contemple, să se întoarcă spre Dumnezeu, pentru ca întreaga ființă, pînă în părțile ei cele mai de jos, să se transforme.

S-ar putea crede că această contemplație absoarbe sufletul și nu-i mai îngăduie să fie atent la lucrurile exterioare. Dar viața lui Plotin stă mărturie: cînd ai atins un anume nivel de puritate interioară, cînd contemplația a devenit continuă, cînd privirea ți s-a limpezit și a devenit parcă luminoasă, atenția pe care ți-o îndrepți spre Spirit nu trebuie să te împiedice să fii atent și la cel de lîngă tine, la lume, la trup. Aceeași deschidere, aceeași așteptare iubitoare îți îngăduie să te afli simultan alături și de Spirit, și de cei din jurul tău. Această atenție este blîndețea. Transformată, privirea percepe, strălucind peste toate lucrurile, grația care este manifestarea lui Dumnezeu. Statornicită în Bine, privirea lui Plotin ajunge parcă să vadă cum lucrurile se nasc

din Bine. Și-atunci nu mai există nici înăuntru nici afară, ci o singură lumină față de care sufletul nu simte decît blîndețe:

> Pe măsură ce te desăvîrşeşti, devii mai bun cu toate lucrurile și cu oamenii. (II 9, 9, 44.)

Plotin a simțit – și din asta a și trăit – că blîndețea, ca și grația, este semnul prezenței Principiului a toate cîte sînt:

> Binele e plin de blîndețe, de bunătate şi de gingășie. Și stă oricînd la dispoziția celui care-l dorește. (V 5, 12, 33.)

VII

# SINGURĂTATE

*Să fugi singur spre Cel Singur.*
(VI 9, 11, 50)

Există în viața lui Plotin un vis, un vis ce poartă un nume cam pompos, dar grăitor – Platonopolis:

> Plotin se bucura de mare trecere pe lîngă împăratul Gallienus și soția acestuia, Salonina, care îl prețuiau nespus. Pe temeiul acestei prietenii, el ceru restaurarea unui oraș al filozofilor[1] care se spunea că existase cîndva în Campania și care, de altfel, era complet distrus. Orașul reclădit urma să primească teritoriul dimprejur. Locuitorii acestei cetăți aveau să trăiască după legile lui Platon, iar cetatea urma să se numească Platonopolis. Plotin făgăduia să se retragă aici cu învățăceii săi. Dorința i-ar fi putut fi lesne îndeplinită dacă anumite personaje din anturajul împăratului nu s-ar fi împotrivit, din pizmă, din răutate sau din cine știe ce altă pricină josnică. (V.P. 12, 1.)

Care au fost adevăratele motive ale acestui eșec? Să fi intuit oare sfetnicii lui Gallienus că Plotin «nu avea calitățile necesare unui întemeietor de cetăți»[2]? Să fi vrut împăratul să-și arate, în felul acesta, ostilitatea față de mediul senatorial care tindea să se grupeze în jurul lui

---

1. Cf. Porphyrios, *Viața lui Plotin*, t. II, pp. 258-259. În legătură cu Platonopolis, cf. bibliografia lui L. Brisson, în Porphyrios, *Viața lui Plotin*, t. I, pp. 121-122.
2. É. Bréhier, *Plotin, Les Ennéades*, t. I, p. XIII.

Plotin şi care şi-ar fi găsit un punct de sprijin teritorial în noua cetate platoniciană[3]?

Oricum, povestea rămîne foarte enigmatică. E greu de imaginat ce avea de gînd să facă Plotin. S-a spus că Platonopolis ar fi fost «cetatea platoniciană transformată în mănăstire»[4] – lucru, probabil, adevărat, dar care, la vremea aceea, nu era deloc neobişnuit. Astfel de obşti, organizate după reguli cvasi-mănăstireşti, fiinţau de veacuri şi păreau să ofere condiţii ideale de viaţă filozofică. Existaseră, de pildă, comunităţile pitagoreice sau mănăstirile eseniene. În general vorbind, tentaţia unui răgaz închinat studiului, a unei vieţi total contemplative, căreia plăcerea pură a prieteniei spirituale îi sporea farmecul, se manifestă de-a lungul întregii Antichităţi şi pare să se accentueze spre sfîrşitul Imperiului roman. La o sută de ani după Plotin, Augustin va visa şi el, înainte de a se converti la creştinism, la un falanster al filozofilor, în care, bucurîndu-se de tihnă şi de proprietatea obştească asupra tuturor bunurilor, el şi prietenii săi ar fi putut uita cu totul de «sîcîielile şi de greutăţile vieţii omeneşti»[5] – şi chiar va realiza în parte acest ideal pe moşia de la Cassiciacum a lui Verecundus. Dimensiunile visului lui Plotin sînt însă greu de precizat cu exactitate. Era oare cu adevărat vorba de un întreg oraş ai cărui locuitori aveau să trăiască după legile expuse de Platon în *Republica* sau în dialogul *Legile*? Puţin probabil. Plotin

---

3. R. Harder, *Plotins Schriften,* t. V c, p. 321.
4. É. Bréhier, *ibid.*, p. XIII.
5. *Confessiones,* VI, 14, 24.

pomenește o dată de Minos, legiuitorul mitic despre care se spunea că a edictat legi sub înrîurirea contactului pe care-l avusese cu divinul. Din context reiese însă limpede că Plotin se întreabă îndeosebi dacă omul contemplativ se poate opri din contemplație ca să le spună altora ce este ea:

> După ce te-ai unit cu El, după ce, într-un fel, ai avut îndeajuns de-a face cu El, trebuie să te întorci și să le destăinui și altora, dacă se poate, ce înseamnă să ai de-a face cu cele din înalt – poate pentru că și el avusese de-a face cu cele din înalt s-a spus despre Minos că era «un apropiat al lui Zeus»[6] și că, amintindu-și de cele văzute, și-a întocmit legile ca pe o oglindire a acestei experiențe, izvodindu-le în urma contactului cu divinul –, afară doar dacă, socotind nevrednice de tine treburile cetății[7], nu alegi să rămîi în înalt, și poate că aceasta va fi fiind starea «celui care a apucat să vadă mult»[8]. (VI, 9, 7, 21.)

Probabil, așadar, că Plotin nu se gîndea decît să adune în jurul său un grup de filozofi care urmau să adopte modul de viață platonician. Putem chiar presupune că Plotin preconiza restaurarea unor clădiri pe care Cicero le construise

6. *Odiseea,* XIX, 179, Pseudo-Platon, *Minos*, 319 *d-e*.
7. În Plotin, *Tratatul 9,* pp. 98-99, am propus o altă traducere, în care subiectul verbelor «a socoti» și «a alege» era Minos. Înclin totuși să cred, ca și D. O'Meara (care a exprimat această opinie în cadrul unei conferințe ținute la École Normale Supérieure în 1966), că, mai curînd, cel care s-a unit cu Unul poate socoti nevrednice de el preocupările politice.
8. *Phaidros,* 248 *d* 2.

între Cumae și Basoli[9] pentru a face aici sediul unui gen de Academie platoniciană, destinată convorbirilor filozofice. Visul lui Plotin va fi fost deci să le reconstruiască și să trăiască aici cu învățăceii săi.

Acest vis nu i s-a împlinit, iar imaginea lui Plotin, care se apropie de sfîrșitul vieții tot mai singur și mai suferind, este cu atît mai emoționantă.

La începutul anului 268, Plotin îl sfătuiește pe Porphyrios să se despartă de el și să plece într-o călătorie. În același an sau un an mai tîrziu, Amelios[10] îl părăsește și el, plecînd în Fenicia, la curtea din Tyr a reginei Zenobia, unde i se va alătura lui Longinos. Discipolii preferați ai lui Plotin sînt așadar departe de el[11]. Tot acum îl lovește și boala.

> Treptat, s-a cuibărit în el o anghină neiertătoare. Cît am fost lîngă el, n-a dat nici un semn. La scurtă vreme însă după ce mi-am început eu călătoria pe mare – cum am aflat, la întoarcere, de la Eustochios, care a rămas alături de el pînă în ultimele clipe ale vieții lui –, boala s-a înrăutățit atît de tare încît vocea i s-a hodorogit, pierzîndu-și toată limpezimea și toată muzicalitatea, vederea i s-a încețoșat, mîinile și picioarele i s-au

---

9. Cf. M. Gigante, «L'Accademia flegrea da Cicerone a Plotino», în *Momenti e motivi dell'antica civiltà flegrea*, Neapole, 1986, pp. 84-95.
10. Cf. L. Brisson, «Amelios», în *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Teil II, *Principat*, Band 36, 2, p. 800.
11. M. Wundt (*Plotins Leben*, Leipzig, 1919, p. 45) era de părere că împrăștierea discipolilor s-ar lega de asasinarea împăratului Gallienus în 268.

> acoperit de răni cu puroi. Prietenii se fereau să-i mai iasă în cale, căci avea obiceiul să-i sărute cînd îi întîlnea. Din această pricină, Plotin a plecat de la Roma și s-a dus în Campania, statornicindu-se pe moșia lui Zethos, de care îl legase o prietenie îndelungată și care, între timp, murise. Avea aici toate cele necesare traiului. De-ale gurii i se mai aduceau și de pe moșia de la Minturnae a lui Castricius. (V.P. 2, 9.)

De ce boală suferea de fapt Plotin? În opinia autorizată a lui M.D. Grmek[12], ar fi vorba, după toate aparențele, de tuberculoză, dar «nu putem exclude și alte diagnostice». În orice caz, boala lui Plotin este atît de respingătoare, încît toți prietenii, toți discipolii ajung să-l evite. El se retrage atunci pe moșia lui Zethos, unde își petrecuse de multe ori verile.

Citind această relatare, ne amintim de cumplita cugetare a lui Pascal:

> Sîntem niște caraghioși dacă ne bizuim pe tovărășia cu semenii noștri! La fel de nevolnici și de neputincioși ca și noi, ei nu ne vor ajuta; fiecare dintre noi va muri singur. Trebuie așadar să ne purtăm ca și cum am fi singuri[13].

Și la Roma, unde vede cum învățăceii se îndepărtează de el, și în Campania, Plotin continuă să scrie. De-acum, tratatele sale nu mai abordează decît subiecte morale: înțelepciunea, fericirea, Providența, originea răului, moartea. I le trimite

---

12. M. D. Grmek, «Les maladies et la mort de Plotin» [Bolile și moartea lui Plotin], în Porphyrios, *Viața lui Plotin,* t. II, pp. 335-353.
13. Pascal, *Pensées,* § 211 Brunschvicg.

lui Porphyrios, dar parcă ar scrie doar pentru sine. Ultimele sale scrieri sînt nişte solilocuri. Deși au o formă abstractă și impersonală, se simte totuşi, dincolo de ele, efortul lui Plotin de a ajunge la seninătate. Compune pentru sine portretul înțeleptului ideal:

> Fericirea este a celui care trăieşte cu cea mai mare intensitate... Or, viața deplină, viața adevărată, viața viață, se află în Spirit. Celelalte forme de viață sînt imperfecte, simple imagini ale vieții, nu sînt nici viață desăvîrșită, nici viață pură... Viața omului este deplină atunci cînd, la viața lui sensibilă, se adaugă rațiunea și Spiritul adevărat... Omul fericit este omul care este cu adevărat, în fapt, viața Spiritului, omul care a ajuns să se identifice cu ea. Tot ceea ce nu este în el viața Spiritului, toate celelalte lucruri nu sînt pentru el decît un veşmînt exterior: nu le putem socoti nici măcar părți ale lui, căci n-ar îngădui să fie îmbrăcat cu ele; ar fi ale lui numai dacă i-ar fi fost puse cu vrerea lui. – Ce este atunci binele pentru acest om? – El îşi este sieşi binele pe care-l are. Iar cauza binelui din el este Binele transcendent... În această stare, omul nu mai caută nimic. Ce să mai caute? Lucruri inferioare lui? Desigur că nu. El are deja tot ce poate fi mai bun[14]. (I 4, 3, 24 și 4, 23.)

Înțeleptul se obişnuieşte să privească lucrurile în perspectiva eternității:

> Ce poate fi atît de măreț printre lucrurile omeneşti, încît să nu fie disprețuit de cel care,

---

14. Sfîntul Ambrozie a folosit acest tratat al lui Plotin în predica sa *De Jacob et vita beata*. A se compara pasajul de mai sus cu *De Jacob* I, 7, 29.

învingîndu-le, s-a îndreptat spre ceea ce este mai presus de toate aceste lucruri, și pe care nimic nu-l mai leagă de lucrurile de pe pămînt? Iar dacă el socotește că ursita fericită, oricît de măreață ar fi, nu înseamnă mare lucru – nici puterea regească, nici cîrmuirea de cetăți și de popoare, nici întemeierea de colonii sau de orașe –, nici dacă ar avea chiar el parte de această soartă fericită, de ce ar da importanță prăbușirii imperiilor și frămîntărilor din țara sa? Căci ar fi caraghios să le socotească nenorociri sau, pur și simplu, lucruri rele, iar cel care ar socoti că lemnul, piatra și, Dumnezeule, pieirea ființelor muritoare[15] sînt lucruri importante, n-ar mai fi un înțelept, deoarece, în privința morții, înțeleptul trebuie să se călăuzească după principiul că moartea este mai bună decît viața cu trupul. (I 4, 7, 14.)

Plotin dezvoltă apoi amplu o temă intrată, de la stoici, în tradiție: suferințele, bolile, ghinioanele nu-l ating pe înțelept, pentru că el rămîne independent de împrejurările exterioare.

Dar propriile lui suferințe? – Dacă sînt mari, le va îndura cît va putea: cînd vor întrece măsura, va muri din pricina lor. Nu va căuta să stîrnească milă pentru suferințele sale; flacăra ce arde în el strălucește ca lumina unui felinar în volbura vîntoaselor și în furtună[16]. (I 4, 8, 1.)

---

15. Pe patul de moarte, Augustin va relua aceste cuvinte ale lui Plotin, cf. Possidius, *Vita Augustini* 28: «*Non erit magnus mangum putans quod cadunt ligna et lapides et moriuntur mortales*».
16. Ambrozie, *De Jacob* I, 8, 36: «Cînd înțeleptul se va lupta cu o suferință chinuitoare, el nu va căuta să stîrnească milă, ci va arăta că, aidoma luminii unui

Această atitudine de libertate interioară este explicată prin imaginea lirei:

> Înțeleptul se îngrijește de eul său pămîntesc și îl îndură cît poate, cum face un muzicant cu lira lui, cîtă vreme aceasta este bună. Dacă lira se strică, atunci fie o schimbă, fie nu mai cîntă la liră, nu se mai folosește de ea, pentru că acum are altceva de făcut, fără liră. Așa că o pune jos. Nu se mai uită la ea. Cîntă fără să se mai acompanieze la vreun instrument. Și totuși, nu degeaba i s-a dat acest instrument la început. De multe ori a cîntat la el[17]. (I 4, 16, 22.)

Din nou, o imagine tradițională, dar cît de personal este ultimul rînd! Cît de bine exprimă el blîndețea adîncă a lui Plotin! Nici urmă de înverșunare împotriva trupului care îl face să sufere, care s-a stricat și de care se va lepăda cît de curînd! În scurtă vreme, nu va mai rămîne nimic din el. În scurtă vreme, Plotin va ști să cînte fără instrument. Dar ce motiv ar avea să fie supărat pe trupul său? A fost o liră, o liră frumoasă, care i-a fost adesea de folos.

De ce însă trebuia să avem un trup, și de ce trebuie acum să-l părăsim? De ce este nevoie de un univers sensibil, în care oamenii sînt chinuiți de suferințe și de lupte? De unde se trage răul?

---

felinar, forța din sufletul său continuă să strălucească în mijlocul celor mai cumplite furtuni și al celor mai turbate vijelii, și că nu se poate stinge».

17. Ambrozie, *De Jacob* I, 8, 39: «Dacă cel care are obiceiul să se acompanieze la liră își va vedea instrumentul făcut bucăți, cu coardele rupte, spart, stricat, îl va arunca; nu va mai căuta ritmuri în el, ci în propria-i voce. La fel și înțeleptul va pune jos lira trupului, ajuns netrebuincios; și se va recrea în propria-i inimă».

Plotin cugetă cu pasiune la aceste întrebări, iar răspunsul pe care-l dă în ultimele sale scrieri este destul de complex.

Din lecturi și din amintiri, din *Legile* lui Platon și din tratatele despre Providență ale stoicilor, Plotin extrage substanța maximelor sale despre înțelepciune și a cugetărilor morale care-i înalță sufletul încleștat în lupta cu suferința, și care-l fac să privească senin spectacolul deopotrivă înfiorător și măreț al lumii pe care urmează s-o părăsească.

Răul nu este străin de ordinea universului, de vreme ce este produsul acestei ordini. Nu toate lucrurile pot sta în rîndul întîi. Cu cît sînt însă mai îndepărtate de Izvorul dintîi, adică de Binele absolut, cu atît sînt mai lipsite de Bine. Iar răul nu este altceva decît lipsirea de Bine[18].

Acceptarea ordinii universale înseamnă acceptarea unor trepte pe scara binelui, deci acceptarea indirectă a răului. Nu trebuie să criticăm ordinea lumii, chiar dacă ea are urmări ce ni se par rele:

> Sîntem ca niște critici neisprăviți care învinuiesc un pictor că n-a pus peste tot culori frumoase. Numai că pictorul a pus în fiecare loc culorile potrivite. Cetățile bine ocîrmuite nu sînt cele în care toți oameni sînt egali. Cum ar fi să criticăm o piesă de teatru pe motiv că nu toate

---

18. Sfîntul Ambrozie va reproduce și această învățătură a lui Plotin în predica sa *De Isaac,* VII, 60: «*Quid ergo est malitia nisi boni indigentia ?*». Această doctrină va avea o foarte mare influență asupra sfîntului Augustin, cum a demonstrat P. Courcelle, *Recherches sur les Confessions de saint Augustin,* Paris, 1950, p. 124 și n. 4.

personajele din ea sînt eroi, ci mai apare și cîte o slugă sau cîte un om necioplit, cu vorbă mojicească? Dacă vom elimina aceste roluri inferioare, piesa nu va mai fi frumoasă, pentru că, fără ele, nu va mai fi întreagă. (III 2, 11, 9.)

Trebuie așadar să acceptăm ordinea lumii și legile universului, așa cum purced ele din Gîndirea divină și, în ultimă instanță, din Bine. Răul și binele, pedeapsa și răsplata sînt «în firea lucrurilor», adică în ordinea divină:

Cei bine înarmați îi vor bate pe cei care nu au arme. Nu Dumnezeu trebuie să se lupte în locul celor care nu vor să poarte război. După lege, la război îți afli mîntuirea în vitejie, și nu în rugăciuni. Nu obții recolte înălțînd rugi, ci muncind pămîntul; iar dacă nu te îngrijești de sănătate, te îmbolnăvești. Nu trebuie să ne supărăm că cei răi au o recoltă mai bogată, dacă numai ei muncesc pămîntul sau dacă îl muncesc mai bine... Numai prin lașitatea supușilor ajung cei răi la putere[19]: așa e drept, și nedrept ar fi să se întîmple pe dos. Da, Providența divină nu trebuie să facă așa încît noi să nu mai însemnăm nimic. Dacă Providența ar fi totul, dacă ar fi singură, n-ar mai avea nimic de făcut, și-atunci la ce ar mai fi ea Providență? (III 2, 8, 35.)

Dacă răul stă în firea lucrurilor, pentru înțelept el este o încercare aducătoare de mîntuire. Plotin exprimase această idee chiar într-unul din primele sale texte:

Ființelor prea slabe pentru a putea cunoaște răul pur și simplu, fără să treacă prin experiența

19. Cf. *Banchetul*, 182 *d* 2.

răului, această încercare le limpezește cunoașterea binelui. (IV 8, 7, 15.)

Omul nu poate așadar deosebi binele de rău decît încercîndu-le pe amîndouă, nu poate aprecia binele decît după ce a avut parte de experiența răului. De aceea, spre sfîrșitul vieții, Plotin scrie:

> Anumite rele, bunăoară sărăcia sau boala, nu le slujesc decît celor care trec prin ele. Răul moral este însă de folos întregului univers: el ilustrează dreptatea divină și, prin el însuși, aduce multe alte foloase. Îi face pe oameni mai vigilenți; trezește mintea și conștiința acelora care vor să împiedice propășirea stricăciunii. Răul moral îi face pe oameni să înțeleagă cît de bună este virtutea, în comparație cu relele hărăzite celor răi. Nu de aceea au apărut relele, dar, odată ce-au apărut, Rațiunea universală se slujește de ele în modul cel mai nimerit. Iar cea mai mare dintre puteri este tocmai aceasta: să te pricepi să tragi folos chiar și din rău. (III 2, 5, 15.)

Dacă răul este în firea lucrurilor, dacă răul este o încercare aducătoare de mîntuire, pentru Plotin el pare uneori a fi și un spectacol pe care filozoful îl contemplă cu nepăsare și dispreț.

Platon[20] îi comparase pe oameni cu niște marionete, jucării ale zeilor, fiind de la sine înțeles că jocurile lor în cinstirea zeilor sînt lucrul cel mai serios cu putință. Plotin reia această idee, dar modifică imaginea platoniciană; marionetele și jocul nu se mai află decît în «umbra exterioară» a omului:

---

20. *Legile*, I, 644 *d* 9 și VIII, 803 *c* 4.

Viața, care prisosește în univers, dă naștere tuturor lucrurilor, născocește tot felul de forme de viață și creează întruna jucării vii, frumoase și grațioase. – Oștile care stau față în față și ai căror oameni – bieți muritori! – merg la atac în bună rînduială, de parcă ar vrea să danseze, în joacă, dansul născocit de Pyrrhichos[21], ne arată că marile probleme ale oamenilor nu sînt decît niște jocuri... Da, totul se petrece ca pe scenă: și uciderile, și morțile, și prădăciunile! Toate acestea nu sînt decît schimbări de costume sau de ținută, văicăreli și vaiere de actor. Căci pe pămînt, în fiecare din întîmplările vieții, nu sufletul, care este înlăuntru, ci doar umbra exterioară a omului plînge, se jeluiește, se arată în fel și chip, oamenii jucîndu-și astfel rolul pe nenumăratele scene ale marelui teatru care este pămîntul întreg. Căci așa face omul care nu știe să trăiască decît lucrurile cele de jos și lucrurile exterioare: el nu știe că, și atunci cînd varsă lacrimi sau cînd le ia în serios, de fapt, joacă un rol. Numai partea serioasă din om poate întreprinde, în mod serios, fapte serioase; în rest, omul nu este decît o jucărie. Cei care nu știu să fie serioși și nu știu despre sine că sînt doar niște jucării, își iau jucăriile în serios. Dacă, jucîndu-ne cu ele, ajungem să suferim aceleași necazuri ca și ele, trebuie ca, lepădînd masca pe care am purtat-o cît am jucat, să știm că am fost prinși într-o joacă de copii. Iar dacă Socrate se joacă, se joacă doar cu Socrate cel exterior.
(III 2, 15, 31.)

Și totuși avem de a face cu o divină comedie...! Drama universului urmează un plan providențial.

---

21. Dansul denumit *pyrrhiche* este un dans care simulează lupta războinicilor.

Fiecare joacă un rol în piesă, și anume singurul rol care i se potrivește, singurul rol pe care și l-ar fi ales, ba chiar rolul pe care singur și-l alege în adîncul lui. În această dramă absolută, actorii nu se deosebesc de personaje: dacă joci prost, înseamnă că nu ești bun ca personaj; un rol frumos corespunde unei bune interpretări:

> În drama adevărată, pe care, în operele lor, oamenii înzestrați cu harul poeziei nu fac decît să o imite fragmentar, actor este sufletul. El își primește rolul de la poetul universului; așa cum actorii primesc măști sau costume – fie un strai bogat, fie niște zdrențe –, tot astfel sufletul primește ce este al lui, nu la întîmplare, ci după planul universului. Dacă va ști să se împace cu destinului său, atunci va trăi în armonie și-și va găsi locul potrivit în drama care este planul universului. (III 2, 17, 32.)

Dar piesa prevede și situațiile în care sufletul ar juca prost. Drama rămîne însă la fel de frumoasă:

> Sufletele stau fiecare în alt loc, și fiecare, după locul în care se află, cîntă un cîntec ce este în armonie atît cu locul în care stă sufletul, cît și cu Totul; cîntecul lor, chiar discordant, va fi, din punctul de vedere al Totului, frumos; iar ceea ce pare contra naturii, va fi, pentru Tot, conform cu natura; cu toate acestea, sunetul este, într-adevăr, inferior. Dar cînd sufletul cîntă astfel, el nu vatămă frumusețea Totului, întocmai cum, ca să luăm un alt exemplu, un călău care nu-și face bine datoria[22] nu strică o cetate condusă de legi

22. Augustin, *De ordine* II 4, 12, Bibliothèque augustinienne, *Œuvres de saint Augustin*, IV, Dialogues

> bune. Într-o cetate este nevoie și de unul ca el; este bine să fie acolo, și acolo este locul lui. (III 2, 17, 81.)

Nu înseamnă însă că, dacă are de jucat un rol rău, sufletul este iremediabil rău. Plotin respinge cu tărie punctul de vedere al stoicilor, potrivit căruia ar exista suflete rele din fire. Sufletul este fundamental bun. Numai partea inferioară din noi, omul pămîntean și exterior, orbit fiind de trup și de lucrurile materiale, se poate lăsa ispitit de viciu[23]. Sufletul fiecărui om este însă nepătat în partea lui cea mai de sus, care adeseori rămîne complet inconștientă:

> Natura acestui suflet superior nu va purta nici o răspundere pentru relele pe care omul le face sau le îndură. Căci relele acestea se află în «animal», în «compus» [adică în acea parte din noi în care nivelurile inferioare ale sufletului și trupului se amestecă între ele]. (I 1, 9, 1.)

Este una din temele la care ultimele gînduri ale lui Plotin se întorc în mod constant. Această temă presupune doctrina nivelurilor eului, pe care am prezentat-o în capitolul al doilea. Adevă-

---

philosophiques, 1. Problèmes fondamentaux, trad. R. Jolivet, Paris, 1948, p. 383: «Ce poate fi mai îngrozitor decît un călău? Există vreo inimă mai crudă și mai nemiloasă decît a lui? Și totuși, legile prevăd un loc și pentru el, iar călăul se înscrie în ordinea unei cetăți bine ocîrmuite; în sine, călăul este rău, dar după ordinea cetății, el este năpasta celor răi». Vezi și J. de Maistre, *Soirées de Saint-Pétersbourg*, prima convorbire: «Scoateți din rînduiala lumii acest rol de neînțeles (rolul de călău) și, pe dată, haosul va lua locul ordinii».

23. Cf. I 8, 4, 6.

ratul nostru eu nu poate fi atins de suferință, de rău, de patimă. El se sustrage chiar și influențelor astrale, cărora unii pretind că le-am fi robi:

> Se spune că de la aștri ne-ar veni firile și, potrivit firilor noastre, faptele; iar patimile noastre s-ar trage dintr-o aplecare naturală spre patimă. – Dacă-i așa, atunci ce mai rămîne din «noi»? – Vom spune că rămîne ceea ce sîntem «noi» cu adevărat, «noi» cărora natura ne-a dăruit tocmai posibilitatea de a fi stăpîni pe patimile noastre. Într-adevăr, în mijlocul atîtor rele pe care trupul ne silește să le îndurăm, Dumnezeu ne-a dăruit «virtutea cea fără de stăpîn»[24]. Căci nu cînd sîntem netulburați avem nevoie de virtute, ci atunci cînd, dacă virtutea nu este cu noi, sîntem în primejdie de a cădea în rău. De aceea trebuie să «fugim de-aici»[25] și să ne «desprindem»[26] de tot ceea ce s-a adăugat la noi. Omul nu trebuie să fie «compusul»: un trup însuflețit, în care firea trupului domină... Ci ridicarea spre înalt, spre frumos, spre divin, cărora nimeni nu le este stăpîn, aparține celuilalt suflet, celui străin de viața trupului. (II 3, 9, 12.)

Cel care trăiește în această parte superioară a lui însuși domină soarta; cel care trăiește la nivelurile inferioare ale eului, rămîne supus astrelor și nu este decît un crîmpei din univers.

Simțim că, spre sfîrșitul vieții, Plotin face tot mai mari eforturi de a se reduce la eul său spiritual, de a considera ca total străină de el viața trupească de care, curînd, se va despărți.

---

24. *Republica*, 617 *e* 3.
25. *Theaitetos*, 176 *a-b*.
26. *Phaidon*, 67 *c*.

Ultimul tratat al lui Plotin, foarte scurt, este o meditație asupra morții și un fel de rezumat al întregii sale filozofii[27]. O ultimă privire terestră spre Bine, înainte de contemplația definitivă:

> Dacă este adevărat că dorința și activitatea care se îndreaptă spre ceea ce este mai bun sînt un bine, înseamnă că Binele în sine – de vreme ce nu-și îndreaptă privirile spre nimic altceva și nu dorește nimic altceva, fiind, în repaus, sursa și originea activităților conforme cu natura și făcînd ca și celelalte lucruri să semene cu Binele, fără ca această sursă să-și îndrepte activitatea spre ele (căci mai degrabă celelalte lucruri își îndreaptă activitatea spre ea) – [înseamnă deci, cum spuneam] că Binele nu este Bine prin activitate sau prin gîndire, ci prin simplul său repaus... De altminteri, trebuie să pornim de la ideea că de Bine atîrnă toate lucrurile, pe cînd Binele nu atîrnă de nimic. Se verifică astfel formula: «Lucrul pe care și-l doresc toate cîte sînt»[28]. El trebuie deci să rămînă nemișcat și toate lucrurile trebuie să se aplece spre el, așa cum un cerc se încovoaie spre centrul din care pornesc razele. (I 7, 1, 13.)

Urmează o privire asupra mulțimii lucrurilor care, emanînd din Bine, tind să se întoarcă spre el:

> Cum se orientează toate spre centrul lor, adică spre Bine? Lucrurile neînsuflețite se întorc spre suflet, iar sufletul, trecînd prin Spirit, se întoarce spre Bine. Chiar și lucrurile neînsuflețite au ceva

27. Sfîntul Ambrozie îl traduce aproape în întregime în predica sa *De bono mortis* I 1 și IV 13-14.
28. Aristotel, *Etica Nicomahică,* I, 1094 *a* 3.

din Bine, căci fiecare lucru este, întrucîtva, o unitate și o ființă, și se înscrie într-o formă anume. (I 7, 2, 1.)

Dacă ceea ce este lipsit de viață poartă urma Binelui, cu atît mai mult viața însăși este bună și este un bine, fie ea viața sufletului sau viața Spiritului. Și chiar viața de pe pămînt, în care este amestecat și răul, este un bine.

Dar, dacă această viață este un bine, cum de moartea nu este un rău? (I 7, 3, 3.)

Oricum, moartea nu este un rău, răspunde Plotin. Dacă, așa cum susțin epicureicii, moartea este o pieire în neant, atunci ea nu este un rău:

Trebuie să fii ceva ca să simți răul. Dar omul mort nu mai este, sau, dacă există, este lipsit de viață și nu suferă din pricina răului nici cît ar suferi o piatră. (I 7, 3, 5.)

Iar dacă ești platonician și crezi într-o existență de după moarte, moartea este, de asemenea, un bine:

Moartea este un bine, cu atît mai mult cu cît, eliberat de trup, sufletul lucrează mai mult. Iar dacă sufletul cuiva se contopește cu sufletul totului, ce rău îl mai poate pîndi pe el acolo?... În general, pentru suflet nu există rău, dacă sufletul își păstrează ființa neîntinată. Iar dacă nu și-o păstrează neîntinată, nu moartea, ci viața va fi un rău! Dacă sufletul este chinuit în Infern, rea este, și atunci, nu moartea, ci viața lui, iar viața lui este rea pentru că nu este curată [sufletul superior fiind încă legat de sufletul inferior]... – Dar dacă viața de pe pămînt este virtuoasă,

> atunci cum de nu este moartea un rău? Putem răspunde că viața de pe pămînt este un bine pentru cei virtuoși nu pentru că, în viața aceasta, sufletul este legat de trup, ci tocmai pentru că virtutea apără sufletul de răul care este unirea lui cu trupul. Și atunci, moartea este, în cel mai înalt grad, un bine. – S-ar mai putea spune și că viața în trup este, prin ea însăși, un rău, și că sufletul se află în bine prin virtute numai pentru că, grație virtuții, sufletul nu mai trăiește viața care-l unește cu trupul, ci, încă de pe pămînt, se desparte de trup. (I 7, 3, 7.)

Putem fi oare de acord cu Porphyrios, care spunea că, în ultimele tratate ale lui Plotin, s-ar deslusi semnele unei scăderi a capacității lui intelectuale?

> Cînd și-a scris ultimele nouă tratate, puterile începuseră să-i slăbească, iar în ultimele patru, acest lucru se vede și mai limpede decît în celelalte cinci. (V.P. 6, 35.)

Cititorilor li se dă parcă de înțeles că Plotin atinsese perfecțiunea în urma discuțiilor pe care le purtase cu Porphyrios în decursul celor șase ani în care acesta frecventase școala lui, și că declinul său a început după ce, la sfatul lui, Porphyrios a plecat în Sicilia. Prezentarea de către Porphyrios a producției literare a lui Plotin urmează întru totul schema clasică și tradițională, conform căreia, în Antichitate, scrierile oricărui autor erau grupate după trei perioade: de început, de vîrf (*akmé*), de declin; singura particularitate este aceea că Porphyrios încearcă să sugereze că perioada de înflorire și de plenitudine a operei lui Plotin ar coincide cu perioada pretinsei

sale influențe asupra maestrului său. Este adevărat că, din cincizeci și patru de tratate, douăzeci și șase au fost scrise în acest scurt răstimp. Tot atît de-adevărat este însă și faptul că ultimele tratate prezintă aceeași diversitate ca și cele dinainte, fiind cînd seci și schematice, cînd entuziaste și bogate în imagini, și trebuie să recunoaștem că, între aceste ultime scrieri, tratatele V, 3 («Despre ipostazele înzestrate cu facultatea de a cunoaște»), III, 5 («Despre iubire») și I, 8 («Despre originea relelor») fac dovada unei deosebite forțe intelectuale, atît prin construcția lor ingenioasă, cît și prin intensitatea reflecției pe care o exprimă.

*

> Cînd Plotin se afla pe patul de moarte, Eustochios, care locuia pe atunci la Puteoli, a ajuns, cum singur avea să-mi povestească, foarte tîrziu la căpătîiul lui. Plotin i-a spus: «Încă te-aștept». Și a adăugat: «Mă silesc să înalț acea parte de divin din mine la ceea ce este divin în univers». În clipa aceea, un șarpe s-a strecurat pe sub patul în care zăcea Plotin și a intrat într-o gaură din zid[29]; iar Plotin și-a dat ultima suflare. Avea, spune Eustochios, șaizeci și șase de ani. (V.P. 2, 23.)

Regăsim, în aceste ultime cuvinte[30], toate calitățile lui Plotin.

---

29. Potrivit unei credințe populare din Antichitate, sufletul iese din trup în chip de șarpe.
30. În legătură cu discuțiile pe marginea semnificației acestor cuvinte, cf. J. Pépin, «La dernière parole de Plotin» [Ultimele cuvinte ale lui Plotin], Porphyrios, *Viața lui Plotin*, t. II, pp. 355-383.

Blîndețea îngăduitoare...: «Încă te-aștept», altfel spus: nu voiam să mor fără să te mai văd o dată, pe tine, ultimul meu prieten, singurul discipol rămas alături de mine. Dar mult ți-a trebuit pînă să ajungi! Din pricina ta, a trebuit să-mi amîn plecarea.

Sentimentul prezenței divine...: dacă a filozofa înseamnă a învăța să mori, eu împlinesc acum actul filozofic prin excelență: *mă silesc să înalț acea parte de divin din mine la ceea ce este divin în univers*. Pe patul de moarte, Plotin nu-și rezumă «mesajul» în termeni extraordinari. Nu pomenește nici de Unul, nici de Bine, nici măcar de Spirit. Ultimele lui cuvinte sînt o formulă aproape banală, un fel de «Domnul a dat, Domnul a luat», exprimat însă în termeni stoici. Altfel spus: sufletul meu se duce la Sufletul Lumii. De altminteri, întreaga operă plotiniană ne îngăduie să deslușim, în spatele acestor simple cuvinte, un sens mistic: contopindu-se cu sufletul universului, sufletul lui Plotin va contempla Spiritul divin și sursa lui indicibilă, Binele absolut simplu. Ne reamintim acum frumoasele și straniile formule ce evocau prezența lui Dumnezeu:

> Nu mai spui despre tine: «pînă aici sînt eu». Respingînd determinarea, te-ai făcut Tot. Și totuși, erai de mai înainte Tot, dar, tocmai pentru că ți se adăugase ceva peste acest Tot, deveniseși mai puțin decît Totul chiar prin acest adaos. Căci acest adaos nu se înscria în ordinea Totului (cum să mai adăugi ceva la ceea ce este Totul?), ci era un adaos de neființă. Devenind «cineva», tocmai printr-un adaos de neființă, nu mai ești Totul, decît

dacă înlături neființa. Vei crește deci înlăturînd tot ce este altceva decît Totul și, dacă vei înlătura acest lucru, Totul îți va fi prezent. (VI 5, 12, 18.)

*

De Plotin ne despart astăzi șaptesprezece veacuri. Iar ritmul istoriei moderne este din ce în ce mai accelerat, ducîndu-ne, inexorabil, tot mai departe de înțeleptul care moare, singur, într-o vilă din Campania. Între noi și el s-a căscat o prăpastie uriașă. Și totuși, cînd citim anumite pagini din *Enneade,* ceva se trezește în noi, ceva din adîncul nostru prinde viață. Cîtă dreptate avea Bergson să vorbească despre o chemare a misticilor: «Nu cer nimic și totuși li se dă. N-au nevoie să îndemne, nu trebuie decît să existe, existența lor este o chemare»[31].

Omul modern se ferește însă de chemarea lui Plotin. Seducătoare ca un cîntec de sirenă, nu este ea amăgitoare și primejdioasă? Omul modern se teme să nu fie înșelat. Indiferent dacă este marxist, pozitivist, nietzschean sau creștin, el refuză mirajul «spiritualului pur». Omul modern a descoperit forța materiei, puterea acelei lumi inferioare pe care Plotin o socotea slabă, neputincioasă, vecină cu neantul. Simone Weil scria: «Cozi la alimente. Orice acțiune este cu atît mai ușoară cu cît mobilul ei este mai meschin, și cu atît mai dificilă cu cît mobilul ei este mai nobil. Mobilurile meschine înghit mai multă energie decît cele nobile. Problema este cum

31. H. Bergson, *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, Paris, PUF, 1939, p. 30.

poate fi transferată mobilurilor nobile energia consacrată mobilurilor meschine?»[32]. Aceeaşi idee fusese deja exprimată de Nikolai Hartmann: «Categoriile fiinţei şi ale valorii sînt cu atît mai slabe cu cît sînt mai înalte», şi de Max Scheler: «Ceea ce este inferior este dintru început înzestrat cu putere; ceea ce este superior este neputincios»[33]. Plotin nu are decît să refuze să se identifice cu «compusul», cu «animalul din om». Omul modern ştie că tocmai din acest compus îşi trage Plotin energia de care are nevoie în activitatea sa spirituală. El a descoperit puterea infrastructurilor sociale, psihologice, biologice, materiale. Marxismul şi psihanaliza l-au învăţat mecanismul mistificării: omul care crede că se desprinde de condiţia umană nu este decît jucăria unor motivaţii inferioare şi vrea să fugă de exigenţele muncii şi acţiunii.

Această critică a «spiritualului pur» are şi ceva sănătos în ea. Prea mult timp am luat drept valori autentice nişte prefăcătorii menite să apere nişte prejudecăţi de clasă sau nişte deficienţe psihologice. Cred însă că am reuşit să arăt în prezenta lucrare că, în ciuda anumitor formule ale lui Plotin, mistica sa, aşa cum a trăit-o el, nu apare ca un «comportament de fugă». Plotin le este prezent, cu egală intensitate, şi celor de lîngă el, şi Spiritului.

Şi, mai presus de orice, critica «spiritualului pur» trebuie să ducă la o autentică purificare a

32. S. Weil, *La Pesanteur et la Grâce*, Paris, Plon, 1974, p. 3.
33. M. Scheler, *La Situation de l'homme dans le monde*, Paris, Aubier, 1951, p. 85 (şi citatul din N. Hartmann, p. 84).

vieții spirituale și nicidecum la suprimarea unui întreg domeniu al realității umane. Bergson a înțeles foarte bine acest lucru: experiența mistică este un fenomen universal și extrem de semnificativ. Deși acest fenomen ajunge la plenitudine abia o dată cu creștinismul, el se regăsește totuși, într-un mod foarte autentic, la întreaga omenire, iar experiența plotiniană este unul dintre cele mai remarcabile exemple în acest sens. Faptul că ea trezește în noi un ecou demonstrează că, în realitatea umană, există o posibilitate latentă de viață mistică.

Neîndoielnic, dacă am ignora condiționarea noastră materială, psihologică sau sociologică, ne-am păcăli singuri. Dar ne-am înșela, într-un mod la fel de tragic, deși mai subtil, dacă ne-am imagina că viața umană se reduce la aspectele ei analizabile, matematizabile, cuantificabile sau exprimabile. Una din marile lecții ale filozofiei lui Merleau-Ponty este aceea de a fi demonstrat că percepția, adică experiența trăită, în deplinul înțeles al cuvîntului, dă sens reprezentării științifice[34]. Acest lucru înseamnă însă și a recunoaște, în mod implicit, că existența umană capătă sens de la indicibil[35]. Wittgenstein a constatat existența acestui indicibil chiar în sînul limbajului științific sau al limbajului cotidian: «Ceea ce se exprimă în limbaj nu putem exprima prin limbaj»[36].

---

34. Cf. M. Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 491.
35. Căci există și un indicibil al percepției.
36. L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 4.121 (v. traducerea în limba franceză a lui P. Klossovski, Paris, NRF, 1961).

«Există, de bună seamă, un inexprimabil. Acesta se arată pe sine, el este Misticul»[37].

Omul se află astfel într-o poziție aproape precară. Indicibilul vine să rupă țesătura familiară și confortabilă a cotidianului. Omul nu se poate așadar închide în cotidian, nu poate trăi numai în el, nu se poate mulțumi doar cu atît. Dar dacă se va încumeta să dea piept cu misterul, nu va putea rezista în această atitudine: curînd, va trebui să se întoarcă la evidențele liniștitoare ale cotidianului. Viața interioară a omului nu va fi niciodată pe deplin unificată; nu va fi niciodată nici pur extaz, nici pură rațiune, nici pură animalitate. Plotin știa toate acestea. El accepta cu blîndețe multitudinea de niveluri și nu căuta decît să reducă, pe cît posibil, această multiplicitate, abătîndu-și atenția de la «compus». Trebuia ca omul să învețe să se suporte pe sine.

Omul modern este și mai divizat înăuntrul său decît omul plotinian. Cu toate acestea, el poate auzi chemarea lui Plotin. Nu pentru a relua întocmai, în plin secol XX, itinerarul spiritual descris de *Enneade*. Ar fi imposibil sau iluzoriu. Ci pentru a accepta, la fel de curajos ca și Plotin, toate dimensiunile experienței umane și tot ce este misterios, indicibil și transcendent în ea.

---

37. *Ibid.*, 6.522.

# POSTFAȚĂ

Prima ediție[1] a acestui opuscul a apărut în 1963 la Plon, în colecția «La recherche de l'absolu», coordonată de G.-H. de Radkowski. Conform dorinței coordonatorului ei, această serie urmărea «să facă „psihoportretul", să reconstituie aventura interioară a marilor oameni» care au fost martorii unei «căutări pătimașe a absolutului». Printre volumele apărute în acest context se numărau, de pildă, *Blaise Pascal ou l'ordre du cœur* [Blaise Pascal sau ordinea inimii] de Charles Baudouin, sau *Dostoïevski, du double à l'unité* [Dostoievski, de la dualitate la unitate] de René Girard. Spiritul acestei colecții explică obiectivul lucrării mele: am încercat, în măsura posibilului, să scot la lumină, urmărindu-i opera și viața, «sentimentele fundamentale care, aidoma culorilor curcubeului, compun lumina simplă» a spiritualității lui Plotin.

După această primă ediție, cartea a apărut din nou, de astă dată în «Études augustiniennes», în 1973, apoi în 1988, fiind apoi tradusă în limbile rusă (1991), cehă (1993) și engleză (1993).

---

1. Îi sînt profund recunoscător lui Éric Vigne pentru primirea pe care a făcut-o acestei reeditări și pentru sfaturile judicioase pe care mi le-a dat. Gîndul meu de recunoștință se îndreaptă și spre Sylvie Simon, care mi-a fost de un neprețuit ajutor.

În postfața la ediția din 1973 scriam: «Nu am schimbat nimic din textul acestui mic eseu. Neîndoielnic, el este departe de a fi perfect, dar a fost scris cu suflet și cu entuziasm. Textul meu formează un tot unitar, căruia mi-ar fi greu să-i aduc adăugiri, prescurtări sau modificări de vreun fel sau altul». Cu toate acestea, în postfața la reeditarea din 1988, începeam să-mi schimb părerea: «Ediția a treia a acestui opuscul apare într-un moment în care mi-am asumat redutabila sarcină de a propune publicului o traducere completă și comentată a tratatelor lui Plotin. Probabil că, atunci cînd ea se va fi încheiat sau se va afla într-un stadiu avansat, ideile mele de acum despre Plotin vor fi suferit schimbări majore, căci nici un autor nu poate fi înțeles bine decît la capătul îndelungatului dialog pe care-l constituie traducerea și comentariul operei sale». Astăzi, traducerea comentată despre care vorbeam pe atunci este încă departe de a se fi încheiat, dar își face deja simțite efectele, iar reprezentarea pe care o am despre Plotin s-a adîncit și s-a precizat. Mi s-a părut de aceea necesar să procedez, cu prilejul ediției de față, la o importantă revizuire a cărții mele.

Planul general al lucrării nu va suferi modificări. Cred că diferitele ei capitole, pe care le intitulasem «Niveluri ale eului», «Prezență», «Iubire», «Virtuți», «Blîndețe», «Singurătate» jalonează destul de bine itinerarul interior al lui Plotin și constituie niște componente importante ale «psihoportretului» său. Am fost însă nevoit ca, uneori, să modific radical prezentarea acestor teme fundamentale.

În primul rînd, pasajele traduse din Plotin și din *Viața lui Plotin* de Porphyrios au fost aproape în întregime rescrise, pentru a ține seama atît de propria mea muncă de traducător, cît și de noile ediții și traduceri din Plotin și Porphyrios, apărute în decursul ultimilor ani.

Cred, în primul rînd, că am înțeles acum mai bine rolul de intermediar pe care-l joacă Spiritul în raportul dintre suflet și principiul suprem – Binele sau Unul. În prima versiune a acestei lucrări, încă nu sesizasem pe deplin faptul că Plotin deosebește în Spirit două moduri de a fi, etern distincte și etern unite. Există, pe de o parte, Spiritul pe cale de a se naște, Spiritul care, după cum spune Plotin, nu este încă Spirit, dar care, emanînd din Bine, din Unu, într-o stare de pură virtualitate, se întoarce spre acesta din urmă, aflîndu-se astfel într-un contact nemijlocit cu el, într-un soi de atingere neintelectuală; de aceea Plotin îl numește «Spirit iubitor», «îmbătat de iubire și desfătare». Există, pe de altă parte, Spiritul ajuns la desăvîrșire, care, gîndindu-se pe sine și înmulțindu-se printr-un soi de dialectică și prin subdivizări interioare, dă naștere universului Formelor eterne. Potrivit acestui mod, Spiritul nu se mai află în contact nemijlocit cu Binele, ci se îndepărtează de acesta pentru a-și aparține sieși și pentru a poseda în el însuși Formele; el nu mai poate atunci decît să contemple reflectarea Binelui în multiplicitatea Formelor. Pentru sufletul care trăiește potrivit Spiritului, aceste două moduri corespund cu două niveluri ale experienței mistice. Căci sufletul poate ca, depășind raționalitatea, să se ridice la nivelul

Spiritului gînditor, adică să atingă acea stare, caracteristică lui, de transparență față de sine și, concomitent, de totalitate și de universalitate. Dar sufletul poate și depăși intuiția intelectuală, proprie Spiritului gînditor, ridicîndu-se la nivelul Spiritului iubitor și trăind, alături de acesta, contactul îmbătător cu Binele din care emană toate cîte sînt. Există așadar o corelație strînsă între experiența mistică în toate gradele ei și cele două moduri de a fi care constituie viața Spiritului. Doar alături de Spirit și în Spirit relativul intră în contact cu Absolutul și resimte prezența acestuia cu atîta intensitate încît își pierde conștiința de sine.

De altminteri, m-am văzut nevoit să precizez și să modific comparația pe care o propusesem între iubirea platoniciană și cea plotiniană. Simplificam prea mult lucrurile atunci cînd afirmam că iubirea plotiniană este, de la bun început, mistică – altfel spus, că iubirea de Bine nu-și trage obîrșia din iubirea omenească. Traducînd și comentînd tratatul 50, am înțeles că, pentru Plotin, iubirea omenească – și, spre deosebire de ceea ce spune Platon, chiar iubirea conjugală – poate duce la descoperirea Frumuseții transcendente și că orice iubire, oricît de umilă, înseamnă deja iubire de Bine. Dar aceasta nu era decît una dintre căile posibile în ascensiunea spre Bine. Filozoful înnăscut și, mai cu seamă, misticul nu aveau nevoie de această etapă preliminară. Nu aveau nevoie să fie treziți de întîlnirea cu frumusețea sensibilă.

În prima versiune a acestei cărți nu-mi dădeam, poate, îndeajuns seama de rigoarea cu care

Plotin afirmă transcendența Binelui sau a Unului plotinian. Pentru Plotin, Binele este cu adevărat Absolutul, aflat departe de orice multiplicitate, fie ea și potențială sau virtuală, într-o totală lipsă de relații cu sine și cu ființele care emană dintr-însul. Binele nu este un obiect superior, care s-ar afla deasupra celorlalte obiecte; Binele nu este un obiect care să poată fi gîndit și despre care să se poată vorbi. Cînd vorbim despre el, vorbim de fapt despre noi înșine, adică despre relația noastră cu el. De aici rezultă că nici nu putem coincide cu el, ci că doar îl putem resimți ca pe o pură Prezență, care ne năpădește. Iată de ce a trebuit să corectez o serie de expresii pe care le folosisem în prima mea versiune și care lăsau să se creadă că Unul sau Binele putea avea o relație cu sine sau cu altceva.

Ultimele pagini ale eseului meu stăruiau asupra distanței interioare care ne desparte de Plotin, pe noi, oamenii moderni sau postmoderni. Cred că ele rămîn valabile și astăzi, după cum rămîne adevărat – poate mai mult ca oricînd – că, pentru noi, viața și opera lui Plotin sînt o «chemare» în sensul în care Bergson vorbea despre o chemare a misticilor. Mărturiile venite din partea a numeroși cititori care-mi spuneau ce folos spiritual trăseseră din lectura volumului meu m-au surprins, dar mi-au întărit convingerea. Această chemare ne îndeamnă, cred, «să acceptăm toate dimensiunile experienței umane și tot ceea ce este misterios, indicibil și transcendent în ea».

În opinia mea însă, «misteriosul», «indicibilul», «transcendentul» nu trebuie căutate, așa

cum face Plotin, numai în direcția Inteligenței, a Formelor și a Unității originare, adică printr-o mișcare de retragere în raport cu multiplicitatea și cu lumea sensibilă, ci și – poate chiar în mai mare măsură – în direcția existenței vii și concrete, a înfiripării și apariției lucrurilor vizibile. E drept că am insistat, în cartea de față, asupra valorii pe care Plotin o acordă lumii sensibile. Nu este însă mai puțin adevărat că, pentru el, lumea sensibilă este doar o realitate degradată și inferioară, de care omul trebuie să se îndepărteze. Și totuși nu putem oare descoperi indicibilul, misteriosul, transcendentul, poate chiar Absolutul, și în bogăția inepuizabilă a momentului prezent, în contemplarea realității celei mai concrete, celei mai banale, celei mai cotidiene, celei mai terestre, celei mai imediate, și nu putem oare simți aici Prezența mereu prezentă? «Dezbară-te de toate», spunea Plotin. Dar n-ar trebui oare să-l contrazicem, spunînd și: «Acceptă-le pe toate»?

*P. H.*

# APENDICE

# BIOGRAFIE CRONOLOGICĂ

205 Se naşte Plotin, probabil în Egipt, poate la Lycopolis (V.P. 2, 37).

230-231 Plotin, în vîrstă de douăzeci şi opt de ani, hotărăşte să-şi închine viaţa filozofiei şi urmează, la Alexandria, cursurile mai multor celebrităţi, cursuri de care este dezamăgit (V.P. 3, 7).

232-242 La sfatul unui prieten, Plotin merge să urmeze cursurile lui Ammonios şi rămîne timp de unsprezece ani discipolul acestuia. La Ammonios, Plotin îi are drept condiscipoli pe Herennius şi pe Origene. Acest Origene păgîn, despre care Porphyrios vorbeşte în mai multe rînduri în a sa *Viaţa lui Plotin,* nu trebuie confundat cu celălalt Origen, părintele Bisericii, care era cu aproape douăzeci de ani mai în vîrstă decît Plotin.

234 Se naşte Porphyrios.

243 Plotin se alătură armatei din Mesopotamia a împăratului Gordianus. El speră că această expediţie militară îi va da prilejul de a se întîlni cu anumiţi înţelepţi perşi sau hinduşi.

244 *(februarie sau martie)* Asasinarea lui Gordianus de către nişte soldaţi romani, partizani ai uzurpatorului Filip Arabul. Plotin reuşeşte, cu greu, să scape şi fuge la Antiohia. – Acest gen de puci este foarte frecvent în secolul al III-lea.

De la moartea lui Alexandru Sever (235), Imperiul roman trece printr-o criză gravă. Împărații, numiți uneori de către Senat – ca în cazul lui Gordianus –, obțin sau pierd domnia după voia, cel mai adesea, a armatelor. Din faptul că Plotin s-a putut alătura expediției lui Gordianus deducem că el va fi avut relații în Senat, care-l sprijinea pe Gordianus.

244 După aventura din Mesopotamia, Plotin se duce la Roma.

244-253 Plotin dă lecții unui mic număr de învățăcei, fără a scrie însă nimic.

246 Amelios devine discipolul lui Plotin și redactează o serie de note extrase din cursurile acestuia.

254 Primul an al domniei lui Gallienus. Plotin începe să compună cîteva tratate (V.P. 4, 10).

263 De la Atena, unde fusese discipolul lui Longinos, Porphyrios vine la Roma. Deși ajunge aici în timpul vacanței de vară, el se întîlnește cu Plotin (V.P. 5, 4). Porphyrios nu este admis de îndată în școală. După o lungă discuție cu Amelios, la capătul căreia el aderă la o teză plotiniană pe care, inițial, nu o acceptase, îi sînt încredințate cărțile lui Plotin (V.P. 18, 19).

266 Senatorul Sabinillus, auditor al lui Plotin (V.P. 7, 31) ajunge consul, demnitate în care-i este coleg împăratul Gallienus. Acesta din urmă, ca și soția sa, împărăteasa Salonina, îl prețuia pe Plotin (V.P. 12, 1). Plotin își propune să restaureze un oraș distrus din Campania și să-l transforme într-o republică platoniciană, Platonopolis. Proiectul este zădărnicit de intervenția răuvoitoare a unor consilieri ai împăratului.

268 Victimă a unei stări depresive, Porphyrios se gîndește să se sinucidă. Plotin îl sfătuiește să pornească într-o călătorie. Porphyrios pleacă așadar în Sicilia și se stabilește la Lilybaeum, la școala unui anume Probus (V.P. 11, 11).

268 Vara: Asasinarea lui Gallienus. Începutul domniei lui Claudius al II-lea. La Plotin încep să se manifeste semnele ultimei sale boli (V.P. 2, 11).

268-269 Amelios părăsește Roma și se desparte de Plotin, plecînd la curtea de la Tyr a reginei Zenobia, unde i se alătură lui Longinos (V.P. 19, 32). Un an mai tîrziu, îl regăsim în Siria, la Apamea (V.P. 2, 33).

269 Plotin părăsește Roma și se retrage în Campania, pe domeniul lui Zethos, la șase mile de Minturnae (V.P. 2, 18).

270 Moartea lui Plotin (V.P. 2, 33).

301 Redactarea de către Porphyrios a *Vieții lui Plotin* și a primei ediții a *Enneadelor* (V.P. 23, 13: Porphyrios precizează că, în momentul în care scrie, are șaizeci și opt de ani).

# BIBLIOGRAFIE ANALITICĂ

*În ce ordine trebuie citite operele lui Plotin?*

I. Pentru o lectură parțială:

a) noțiunile minime indispensabile se găsesc în tratatele I 6, *Despre Frumos*, și VI 9, *Despre Bine*.

b) Pentru studierea aparte a misticii și teologiei plotiniene, esențiale sînt tratatele VI 7, *Despre Idei și Bine*, și VI 8, *Despre voința Unului*.

c) Privitor la polemica antignostică, fundamentală pentru înțelegerea esenței plotinismului, a se citi tratatele III 8, *Despre contemplație*, V 8, *Despre frumusețea inteligibilă*, și II 9, *Împotriva gnosticilor*.

II. Pentru o înțelegere completă și aprofundată, consider indispensabilă citirea tratatelor lui Plotin în ordinea lor cronologică.

Editînd tratatele dascălului său, Porphyrios le-a repartizat potrivit unei ordini sistematice și arbitrare, fără să țină seama de ordinea în care fuseseră ele compuse. Uneori, le-a decupat în mod convențional, căci voia să obțină cincizeci și patru de tratate, adică un multiplu al numerelor perfecte șase și nouă (V.P. 24, 13). *Enneadele* alcătuiesc așadar șase grupări a cîte nouă

tratate. Fiecare grupare este formată, în viziunea lui Porphyrios, din tratate referitoare la niște subiecte comune: prima *Enneadă* ar fi consacrată unor subiecte de morală, a doua, subiectelor de fizică, a treia, subiectelor privitoare la lume în general, cea de-a patra s-ar ocupa îndeosebi de suflet, a cincea, de inteligența divină, iar a șasea, de Bine sau de Unu (V.P. 24, 16 *sq.*). Înțelegem astfel adevăratele intenții ale lui Porphyrios. Ordinea sistematică, pe care a introdus-o el în mod artificial, corespunde treptelor de perfecțiune a vieții spirituale. Porphyrios a ordonat tratatele lui Plotin potrivit unei clasificări a părților filozofiei, care distingea trei etape în progresul spiritual: morala sau etica era plasată la început, pentru a asigura purificarea inițială a sufletului, indispensabilă propășirii ulterioare; urma apoi fizica, menită a desăvîrși purificarea prin dezvăluirea deșertăciunii lucrurilor sensibile; în sfîrșit, epoptica (termen preluat din misterele de la Eleusis) sau metafizica venea să ofere sufletului pe deplin purificat revelația supremă a lucrurilor divine. Această clasificare a părților filozofiei se regăsește la Plutarh (*De Iside* 382 *d*), la Theon din Smyrna (*Expos. rer. math.*, p. 14 Hiller), la Clement din Alexandria (*Strom.* I, 28, 176, 1-2), la Origene (*In Cant.*, p. 75, 6, Baehrens). Ea va juca un rol de seamă în mistica creștină.

Ordinea sistematică introdusă de Porphyrios este însă cu atît mai arbitrară cu cît majoritatea tratatelor lui Plotin se ocupă concomitent de morală, fizică și metafizică, sustrăgîndu-se astfel

clasificărilor şcolăreşti. Toate sînt scrieri de circumstanţă: «Îşi lua subiectele din problemele ce se iveau», spune însuşi Porphyrios (V.P. 5, 60).

Din fericire, Porphyrios ne-a transmis prin a sa *Viaţă a lui Plotin* (4, 22 – 6, 38) o listă cronologică a tratatelor şi avem toate motivele să credem că, cel puţin în linii mari, aceasta este exactă. Lista lui Porphyrios ne va oferi aşadar ordinea de urmat în lectura scrierilor lui Plotin. Iată corespondenţa dintre ordinea cronologică şi cea arbitrară a *Enneadelor:*

| | | | | | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| 1 | I 6 | 11 | V 2 | 22 | VI 4 | 30 | III 8 | 39 | VI 8 | 46 | I 4 |
| 2 | IV 7 | 12 | II 4 | 23 | VI 5 | 31 | V 8 | 40 | II 1 | 47 | III 2 |
| 3 | III 1 | 13 | III 9 | 24 | V 6 | 32 | V 5 | 41 | IV 6 | 48 | III 3 |
| 4 | IV 2 | 14 | II 2 | 25 | II 5 | 33 | II 9 | 42 | VI 1 | 49 | V 3 |
| 5 | V 9 | 15 | III 4 | 26 | III 6 | 34 | VI 6 | 43 | VI 2 | 50 | III 5 |
| 6 | IV 8 | 16 | I 9 | 27 | IV 3 | 35 | II 8 | 44 | VI 3 | 51 | I 8 |
| 7 | V 4 | 17 | II 6 | 28 | IV 4 | 36 | I 5 | 45 | III 7 | 52 | II 3 |
| 8 | IV 9 | 18 | V 7 | 29 | IV 5 | 37 | II 7 | | | 53 | I 1 |
| 9 | VI 9 | 19 | I 2 | | | 38 | VI 7 | | | 54 | I 7 |
| 10 | V 1 | 20 | I 3 | | | | | | | | |
| | | 21 | IV 1 | | | | | | | | |

Citind tratatele lui Plotin în această ordine, nu vom descoperi o evoluţie foarte pronunţată în gîndirea filozofului. Căci, pînă şi în modul de exprimare, Plotin rămîne extrem de fidel sieşi. Vom putea însă vedea mai bine diversele probleme care l-au preocupat în diferitele perioade ale vieţii sale. Vom vedea mai limpede că anumite grupări de tratate răspund unei probleme anume. Putem semnala cititorului cîteva.

*Prima perioadă a activității literare a lui Plotin* (Tratatele 1-21)

1⁰ Avem mai întîi o serie de cercetări asupra sufletului, a nemuririi, esenței și prezenței în trup a acestuia. Cercetările, care continuă de la un tratat la celălalt, aduc în discuție anumite texte ale lui Platon, reluînd multe dintre argumentele tradiționale ale platonismului prin care este respins materialismul stoic. Ele corespund tratatelor 2 (IV 7), 4 (IV 2), 6 (IV 8), 8 (IV 9), 14 (II 2: *Despre mișcarea circulară* – este vorba despre mișcarea sufletului) și 21 (IV 1).

2⁰ Anumite probleme puse de teoria platoniciană a Ideilor și de teoria aristotelică a Intelectului sînt tratate în 5 (V 9) și 18 (V 7).

3⁰ Încă din această primă perioadă, Plotin examinează îndelung problemele puse de ceea ce se află dincolo de gîndire, adică de Unu, probleme de adîncire (trebuie mers dincolo de Intelectul divin despre care vorbește Aristotel), probleme de derivare (cum derivă din Primul ceea ce vine după Primul): 7 (V 4), 9 (VI 9), 10 (V 1), 11 (V 2).

4⁰ Un tratat – 12 (II 4) – este consacrat unei probleme importante, dar răzlețe – cel puțin în această perioadă: problema materiei.

5⁰ În sfîrșit, o serie de tratate se referă la problema purificării prin virtute și a locului înțeleptului în ierarhia ființelor: este el un zeu sau numai un «daimon» (un duh bun)? – 1 (I 6), 15 (III 4), 19 (I 2), 20 (I 3).

6° Mai rămîn cîteva texte despre care adeseori este greu de spus dacă nu cumva fac parte din niște scrieri mai ample: 3 (III 1), destul de lipsit de originalitate, 13 (III 9), un ansamblu de note, și 17 (II 6).

*A doua perioadă a activității literare a lui Plotin* (Tratatele 22-45)

1° Problema prezenței în sensibil a inteligibilului: tratatele 22-23 (VI 4-5).

2° Probleme referitoare la suflet: tratatele 27-29 (IV 3-5), cărora li se adaugă, probabil, 26 (III 6) și 41 (IV 6) unde este vorba tot despre problema impasibilității sufletului.

3° Discuția împotriva gnosticilor. Acest ansamblu de tratate, care alcătuiește o singură lucrare, urmărește să demonstreze că lumea sensibilă nu este opera gîndită și voită a unui Demiurg, și reflexul unei lumi inteligibile care își are în sine rațiunea de a fi: 30 (III 8), 31 (V 8), 32 (V 5), 33 (II 9).

4° S-ar putea ca tratatele 38 și 39 (VI 7 și VI 8) să țină de același ansamblu antignostic, căci și ele discută concepția despre o lume inteligibilă ce-și are în sine rațiunea de a fi, și stăruie în mod deosebit asupra ideii de Bine, rațiune ultimă și libertate absolută.

5° Meditația asupra arhitecturii și trăsăturilor proprii lumii inteligibile inspiră tratatele 34 (VI 6), 42-44 (VI 1, 2 și 3), 45 (III 7), care studiază numărul inteligibil, genurile supreme și eternitatea.

6⁰ Rămîn cîteva tratate destul de scurte, care sînt, poate, – aşa cum arătam vorbind despre prima perioadă –, nişte fragmente desprinse arbitrar: 25 (II 5), 35 (II 8), 36 (I 5), 37 (II 7), 40 (II 1).

*A treia perioadă a activităţii literare a lui Plotin* (Tratatele 46-54)

1⁰ Plotin se ocupă acum cu predilecţie de problema originii răului. Cine poartă vina existenţei relelor: Providenţa, sufletul, aştrii sau materia?– 47-48 (III 2-3), 51 (I 8), 52 (II 3).

2⁰ În strînsă legătură cu problema răului, aceea a fericirii: cum poţi îndura suferinţa rămînînd totuşi fericit? Înţeleptul este fericit pentru că ştie să facă o distincţie între sufletul său, pur spiritual, şi compusul suflet-trup care resimte suferinţa: 46 (I 4), 53 (I 1), 54 (I 7).

3⁰ Un tratat răzleţ – 49 (V 3) – este consacrat ierarhiei ipostazelor divine, reluînd problemele examinate în tratatele 7, 9, 10, 11 şi 38.

4⁰ În sfîrşit, tratatul 50 (III 5), care propune o interpretare alegorică a mitului lui Poros şi Penia din *Banchetul* lui Platon, constituie un fenomen destul de izolat în ansamblul operei lui Plotin.

*Unde poate fi citit Plotin?*

1⁰ Pentru cititorii francezi, ediţia cea mai comodă rămîne cea a lui É. Bréhier (v. *supra*, p. 33). Fiecare tratat este precedat de o notă care prezintă planul lucrării şi precizează locul pe care-l ocupă aceasta în istoria filozofiei. Introducerea

generală (t. I, pp. I-XXXIX) este extrem de importantă, îndeosebi în ceea ce privește forma literară și stilul. Textul grecesc și traducerea lasă însă de dorit și trebuie folosite cu precauție. Un alt inconvenient îl constituie faptul că tratatele sînt prezentate în ordinea sistematică introdusă arbitrar de Porphyrios.

O traducere comentată a totalității tratatelor, prezentate în ordine cronologică, fără textul grecesc, a fost întreprinsă sub conducerea mea și a început să apară sub titlul general de *Scrierile lui Plotin*. Pînă acum au apărut, la Édition du Cerf (Paris):

Tratatul 9 (VI 9), de Pierre Hadot, 1994.

Tratatul 38 (VI 7), de Pierre Hadot, 1988.

Tratatul 50 (III 5), de Pierre Hadot, 1990.

În momentul de față, sînt în pregătire și alte tratate (49, 51, 53).

În colecția «Histoire des doctrines de l'Antiquité classique», coordonată de J. Pépin (Ed. Vrin, Paris), au apărut trei tratate (cu introducere, text grecesc, traducere și comentariu):

*Les deux matières* [Cele două materii] (*Enneada* II 4 [12]), de J.-M. Narbonne, 1993.

*Sur les nombres* [Despre numere] (*Enneada* VI 6 [34]), de J. Bertier, Luc Brisson, A. Charles *et alii,* 1980.

*Sur la liberté et la volonté de l'Un* [Despre libertatea și voința Unului] (*Enneada* VI 8 [49]), de G. Leroux, 1990.

2° Eleniștii dispun de magistralele ediții critice ale lui Paul Henry și Hans Rudolf Schwyzer:

[1] *Plotini Opera,* ed. P. Henry și H.-R. Schwyzer, 3 vol., Paris-Bruxelles, 1951-1973.

Din rațiuni filologice, această ediție prezintă scrierile lui Plotin în ordinea sistematică din *Enneadele* lui Porphyrios. Volumul al II-lea cuprinde traducerea în limba engleză a așa-numitului «Plotin arab», adică a pseudo-Teologiei lui Aristotel, care conține numeroase citate din tratatele lui Plotin și comentarii la acestea. De remarcat, în volumul al III-lea (pp. 332-410), *Addenda,* care prezintă stadiul atins (în 1973) de cercetările asupra textului lui Plotin.

[2] *Plotini Opera*, ed. P. Henry și H.-R. Schwyzer, 3 vol., Oxford, University Press, 1964, 1977, 1982.

Aparatul critic este simplificat față de ediția precedentă. În virtutea unor opțiuni noi, textul grecesc diferă adeseori de cel al ediției [1]. Volumul al III-lea cuprinde (pp. 291-325) niște *Addenda* noi, care aduc o serie de rectificări la volumele I și al II-lea. (Ultimele corecții, în H.-R. Schwyzer, *«Corrigenda ad Plotini textum», Museum Helveticum,* t. 44, 1987, pp. 191-210.)

3⁰ De asemenea, pot fi consultate traducerile excelente în limba germană, engleză, spaniolă și italiană:

[3] *Plotins Schriften*, de R. Harder, R. Beutler și W. Theiler, Hamburg, Meiner, 1956-1971. Această ediție în 6 volume (fiecare din primele cinci volume este împărțit în două fascicule, *a)* – text grecesc și traducere în limba germană – și

*b)* – prezentarea fiecărui tratat în parte și note critice) constituie un monument de neînlocuit: textul grecesc este bun (deși uneori cuprinde, poate, prea multe conjecturi), iar traducerea în limba germană, excelentă; prezentările și planurile tratatelor completează cum nu se putea mai bine notele lui É. Bréhier, fără însă a le înlocui. Scrierile lui Plotin sînt prezentate în ordinea lor cronologică. Un fascicul Vc, întocmit de R. Harder, dă textul și traducerea *Vieții lui Plotin* de Porpyhrios. Volumul al VI-lea cuprinde numeroase tabele și, în special, o «Privire asupra filozofiei lui Plotin», semnată de W. Theiler (pp. 105-175), care, alături de articolul lui H.-R. Schwyzer, citat mai jos, este, poate, una dintre cele mai exacte, complete și profunde prezentări ale gîndirii plotiniene. Nimeni nu-l va mai putea studia pe Plotin fără a trece prin această indispensabilă inițiere.

[4] *Plotinus*, text și traducere în limba engleză de A.-H. Armstrong, Loeb Classical Library nr. 440, 441, 442, 443, 444, 465, 468, Londra, Heinemann, 1966-1988. Ediție prezentată în ordinea sistematică. Datorîndu-se unui eminent specialist, această ediție și traducere este extrem de importantă.

[5] *Plotino, Enneadi,* traducere în limba italiană și comentariu critic de V. Cilento, bibliografie de B. Mariën, 3 vol., Bari, Laterza, 1947-1949. Această lucrare rămîne utilă și astăzi.

[6] *Plotino, Enéadas* I-II și III-IV, traducere în limba spaniolă și note de J. Igal, Madrid, Ed.

Gredos (Bibl. clás. 57 şi 88), 1982 şi 1985. Operă a unui excepţional specialist, dispărut prea devreme.

4⁰ Instrumente de lucru

Excelente *bibliografii* (redactate în limba engleză) ale studiilor plotiniene în *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* (ed. W. Haase şi H. Temporini), Partea a II-a, *Principat,* vol. 36, t. 1, Berlin-New York, W. de Gruyter, 1987:

P. 528-570, H. J. Blumenthal, «Plotinus in the Light of Twenty Years Scholarship (1951-1971)».

P. 571-623, K. Corrigan şi P. O'Cleirigh, «The Course of Plotinian Scholarship from 1971 to 1986».

O excelentă *iniţiere* în diferitele probleme ale filozofiei plotiniene, însoţită de un ghid de lectură:

D. O'Meara, *Plotin, Une introduction aux «Ennéades»* (col. «Vestigia», 10), Éditions universitaires de Fribourg, Elveţia, Éditions du Cerf, Paris, 1992.

Un *studiu aprofundat* asupra diferitelor aspecte – gramaticale, literare, filozofice – ale operei lui Plotin, în H.-R. Schwyzer, art. «Plotinos», în *Paulys Realencyclopädie,* t. 21, 1951, col. 471-592, şi *Suppplement-Band* 15 al aceleiaşi enciclopedii, 1978, col. 311-327.

*Index grec*

J.H. Sleeman şi G. Pollet, *Lexicon Plotinianum,* Brill, Leiden, Presses de l'Université, Louvain, 1980.

# INDEX PLOTINIAN

Viața lui Plotin, de Porphyrios:

Tratatele lui Plotin, în ordinea lor cronologică:

# INDEX GENERAL

A



B

Ş



T



U



V

# Cuprins

În colecția PLURAL

au apărut

1. Adrian Marino – *Pentru Europa. Integrarea României. Aspecte ideologice și culturale*
2. Lev Șestov – *Noaptea din grădina Ghetsimani*
3. Matei Călinescu – *Viața și opiniile lui Zacharias Lichter*
4. Barbey d'Aurevilly – *Dandysmul*
5. Henri Bergson – *Gîndirea și mișcarea*
6. Liviu Antonesei – *Jurnal din anii ciumei: 1987-1989*
7. Stelian Bălănescu, Ion Solacolu – *Inconsistența miturilor: Cazul Mișcării legionare*
8. Marcel Mauss, Henri Hubert – *Teoria generală a magiei*
9. Paul Valéry – *Criza spiritului și alte eseuri*
10. Virgil Nemoianu – *Micro-Armonia*
11. Vladimir Tismăneanu – *Balul mascat*
12. Ignațiu de Loyola – *Exerciții spirituale*
13. *** – *Testamentum Domini* (ediție bilingvă)
14. Adrian Marino – *Politică și cultură*
15. Georges Duby – *Anul 1000*
16. Vasile Gogea – *Fragmente salvate (1975-1989)*
17. Paul Evdokimov – *Rugăciunea în Biserica de Răsărit*

18.Henri Bergson – *Materie şi memorie*
19.Iosif Sava – *Radiografii muzicale. 6 Serate TV*
20.Gabriel Andreescu – *Naţionalişti, antinaţionalişti... O polemică în publicistica românească*
21.Stelian Tănase – *Revoluţia ca eşec*
22.Nikolai Berdiaev – *Sensul istoriei*
23.Françoise Thom – *Sfîrşiturile comunismului*
24.Jean Baudrillard – *Strategiile fatale*
25.Paul Ricoeur, J.L. Marion ş.a. – *Fenomenologie şi teologie*
26.Thierry de Montbrial – *Memoria timpului prezent*
27.Evagrie Ponticul – *Tratatul practic. Gnosticul*
28.Anselm de Canterbury – *De ce s-a făcut Dumnezeu om ?*
29.Alexandru Paleologu – *Despre lucrurile cu adevărat importante*
30.Adam Michnik – *Scrisori din închisoare şi alte eseuri*
31.Liviu Antonesei – *O prostie a lui Platon. Intelectualii şi politica*
32.Mircea Carp – *„Vocea Americii" în România (1969-1978)*
33.Marcel Mauss, Henri Hubert – *Eseu despre natura şi funcţia sacrificiului*
34.Nicolae Breban – *Riscul în cultură*
35.Iosif Sava – *Invitaţii Eutherpei. 8 Serate TV*
36.A. Van Gennep – *Formarea legendelor*

37.Claude Karnoouh – *Duşmanii noştri cei iubiţi. Mici cronici din Europa Răsăriteană şi de prin alte părţi*
38.Cristian Bădiliţă (ed.) – *Eliadiana*
39.Ioan Buduca – *Şi a fost seară, şi a fost dimineaţă*
40.Pierre Hadot – *Ce este filosofia antică*
41.Leon Wieseltier – *Împotriva identităţii*
42.* * * – *Apocalipsa lui Pavel*
43.Marcel Mauss – *Eseu despre dar*
44.Eugeniu Safta-Romano – *Arhetipuri juridice în Biblie*
45.Guy Scarpetta – *Elogiu cosmopolitismului*
46.Dan Pavel – *Cine, ce şi de ce ?*
47.Vladimir Jankélévitch – *Iertarea*
48.Andrei Cornea – *Penumbra*
49.Iosif Sava – *Muzica şi spectacolul lumii. 10 serate TV*
50.Pierre Hadot – *Plotin sau simplitatea privirii*

## PLURAL M

1. Émile Durkheim – *Formele elementare ale vieţii religioase*
2. Arnold Van Gennep – *Riturile de trecere*
3. Carlo Ginzburg – *Istorie nocturnă*
4. Michel de Certeau – *Fabula mistică*
5. G.W. Leibniz – *Eseuri de teodicee*
6. J. Martín Velasco – *Introducere în fenomenologia religiei*
7. *** – *Marele Inchizitor. Dostoievski – lecturi teologice*

8. Raymond Trousson – *Istoria gîndirii libere*
9. Marc Bloch – *Regii taumaturgi*
10. Filostrat – *Viața lui Apollonius din Tyana*
11. Diogenes Laertios – *Despre viețile și doctrinele filosofilor*
12. Ștefan Afloroaei – *Cum este posibilă filosofia în estul Europei*
13. Gail Kligman – *Nunta mortului*
14. Jean Delumeau – *Păcatul și frica* (Vol. I)
15. Jean Delumeau – *Păcatul și frica* (Vol. al II-lea)
16. Mihail Psellos – *Cronografia. Un veac de istorie bizantină (976-1077)*
17. Cicero – *Despre divinație*
18, 19. Elena Niculiță-Voronca – *Datinele și credințele poporului român* (Vol. I)
20. *** – *Carmina Burana*
21. Paul Zumthor – *Babel sau nedesăvîrșirea*
22. Porphyrios – *Viața lui Pitagora, Viața lui Plotin*

În pregătire:

Elena Niculiță-Voronca – *Datinele și credințele poporului român* (Vol. II)
Adriana Babeți – *Despre arme și litere*
Jacques Derrida – *Fantomele lui Marx*
Cristian Bădiliță – *Călugărul și moartea*